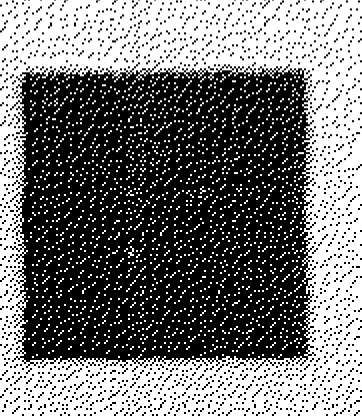


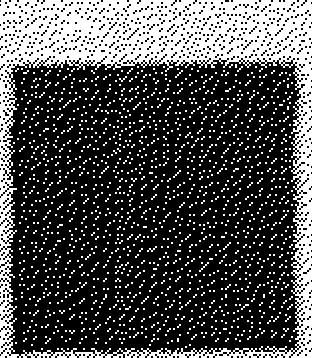
الفكر العربي

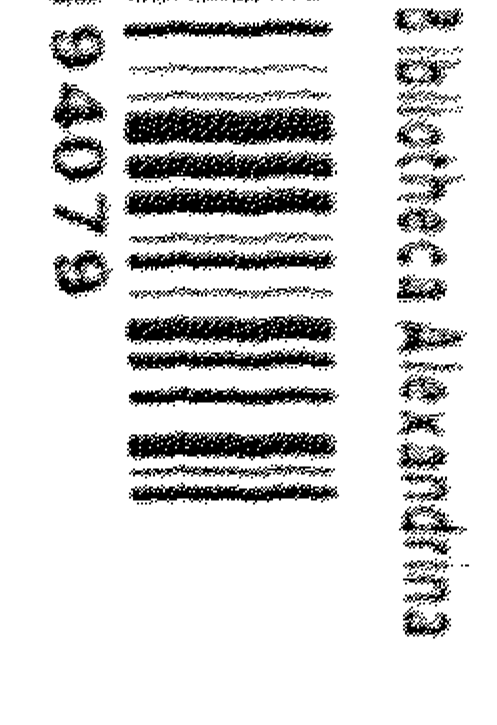
في ثقافة الديموقراطية

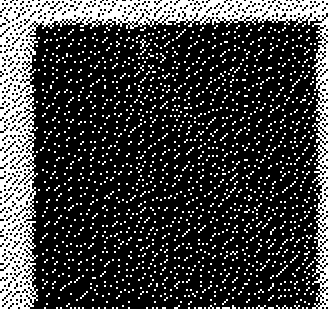


جورج طرابيشي









دار الطليعة بيروت

في ثقافة الديموقراطية

للمؤلف

- نقد نقد العقل العربي (١): نظرية العقل، دار الساقي، ١٩٩٦.
- نقد نقد العقل العربي (٢): إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، ١٩٩٨.
- مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقي، ١٩٩٨.
- الروائي وبطله: مقاربة للاشعور في الرواية العربية، دار الآداب، ١٩٩٥.
- مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، ١٩٩٣.
- المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعُصاب جماعي، دار رياض الريس، ١٩٩١.
- معجم الفلاسفة (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٩٧.
- أنثى ضد الأنوثة: دراسة في أدب نوال السعداوي على ضوء التحليل النفسي (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٩٥.
- الرجولة وأيديولوجيا الرجولة في الرواية العربية، دار الطليعة، ١٩٨٣.
- عقدة أوديب في الرواية العربية (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٨٧.
- الدولة القطرية والنظرية القومية، دار الطليعة، ١٩٨٢.
- رمزية المرأة في الرواية العربية (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٨٧.
- الأدب من الداخل (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٨١.
- شرق وغرب، رجولة وأنوثة (طبعة رابعة)، دار الطليعة، ١٩٩٧.
- الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية (طبعة رابعة)، دار الطليعة، ١٩٨٨.
- لعبة الحلم والواقع: دراسة في أدب توفيق الحكيم (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٧٩.

جورج طرابيشي

في ثقافة الديموقراطية

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

بيروت ـ لبنان

ص . ب ١١١٨١٣

تلفون ٣١٤٦٥٩

فاكس٣٠٩٤٧٠-١-٩٦١

الطبعة الأولى

تموز (يوليو) ١٩٩٨

تقديم

إنني أنتمي إلى جيل وقع ضحية خدعة نظرية ماكرة. فنحن أبناء الخمسينات والستينات والسبعينات استقر في وعينا، أو في وهمنا بتعبير أدق، الاعتقاد بأن الغرب، صانع الحداثة، يعاني من تناقض عضال: الطلاق ما بين قاعدته المادية **المتقدمة** وبنيته الفوقية السياسية **المتخلفة**. فالديموقراطية ـ النظام السياسي للغرب ـ الموصوفة بأنها «شكلية» و«طبقية» و«بورجوازية»، كانت بحاجة، في نظر أبناء جيلنا، إلى تقويم وتصحيح، ولم يكن من سبيل إلى ذلك إلا **الثورة** بوصفها الطريق الملكي إلى تدارك فوات البنية الفوقية وإرغامها، بتدخل إرادوي، على التطابق مع البنية التحتية المتقدمة. وكان علينا أن نذوق مرارة فشل جميع تجارب الديموقراطية «الاجتماعية» و«الشعبية» في العالم الثالث وأن نُصْدَم بواقع الدكتاتوريات التي تمخضت عنها جميع المشاريع والأحلام الثورية، ثم إن نعاين في زمن لاحق سقوط التجارب الاشتراكية في العالم الثاني وانفجار الجسم النظري للماركسية نفسها، لنتحرر تدريجياً من ربقة ذلك القانون الجدلي الكاذب عن التناقض ما بين البنيتين التحتية والفوقية ولنكتشف، على العكس، أن الديموقراطية هي إفراز بنيوي متقدم لمجتمعات متقدمة، وأنها ـ بدون أن تكون كاملة ـ هي النظام السياسي الأرقى والأكثر عقلنة بين سائر الأنظمة السياسية التي اخترعتها البشرية في مسارها التاريخي الطويل.

إعادة الاكتشاف هذه لـ«فضيلة» الديموقراطية تكاد تشكّل السمة الأكثر تمييزاً للوعي النقدي للجيل الذي ينتمي إليه كاتب هذه السطور في نهاية القرن العشرين هذه. ولكن نشوة الاكتشاف أو إعادة

الاكتشاف، وعلى الأخص بعد طول إحباط وخيبة، تحمل معها محذورها: فالديموقراطية مهددة بأن تتحول ـ وقد تحولت فعلاً لدى شريحة واسعة من الأنتلجنسيا المنتجة للخطاب العربي المعاصر ـ إلى **أيديولوجيا ديموقراطية** بديلة عن الأيديولوجيا الثورية أو القومية الآفلة شمسهما.

وأكثر ما يَسِمُ المقالات التي يتألف منها هذا الكتاب الذي بين يدي القارىء هو الحذر من السقوط في هذا المطبّ، ومن التحول عن الوعي النقدي إلى وعي أيديولوجي يتعامى عن المشروطية التاريخية للديموقراطية ليؤسسها في غنائية مثالية خلاصية.

ولا تدّعي مقالات هذا الكتاب لنفسها من أهمية تجاوز كونها مقالات مجموعة نُشرت خلال السنوات الأربع الأخيرة. والحق أنه إن يكن لهذه المقالات المجموعة من أهمية فإنما تستمدها من الأهمية التي باتت للمسألة الديموقراطية في الخطاب العربي المعاصر. ولكن نظراً إلى أن الديموقراطية تبدو وكأنها غدت موضع إجماع في هذا الخطاب بدون تأسيس نظري مطابق، فقد فرضت نفسها هنا المقاربة الإشكالية التي تثير أسئلة أكثر مما تقترح أجوبة وتشرّح المقدّمات أكثر مما تفرض نتائج. وكان لابد أيضاً من إفساح مجال في المقالات الأخيرة من هذا الكتاب لأطروحات كتّاب يشكّكون في الفاعلية «الترياقية» للديموقراطية كدواء شافٍ لجميع أمراض السياسة.

باريس، مطلع ١٩٩٨.

ج. ط.

إشكاليات الديموقراطية العربية

لا بد بادىء ذي بدء من تبديد سوء تفاهم محتمل: فليس المقصود بـ«الديموقراطية العربية» ـ على منوال «الاشتراكية العربية» الذائعة الصيت ـ أي أسطورة من أساطير الخصوصية المتجوهرة المتعالية. وإنما صفة «العربية» ههنا تشير إلى شروط تطبيق أو ممارسة الديموقراطية في العالم العربي، على تباين الهويات القطرية في هذا العالم، وعلى تفاوت درجات تطور (أو تخلف) المجتمعات العربية، وبالتالي على اللاتساوي في درجات تقبّل هذه المجتمعات للديموقراطية.

ومن منظور شروط الممارسة العربية للديموقراطية، فإن أول ما يمكن ملاحظته أن الديموقراطية في العالم العربي هي موضع طلب أيديولوجي شديد، ولكن بدون عرض على صعيد الواقع الفعلي، وبدون تأسيس نظري على صعيد المفهوم.

ولسنا في صدد تحليل الواقع السياسي والاجتماعي للعالم العربي الذي لا تتألق فيه الديموقراطية إلا بغيابها، وإنما ينحصر همنا بتحديد بعض الإشكاليات النظرية التي قد تساعد على تبلور المفهوم وعلى سوقه من مجال المصادرة الأيديولوجية اللامفكر فيها إلى مجال الوعي النقدي الذي لا يطاطىء رأسه للمسلمات حتى ولو كانت مجمعاً عليها الإجماع العربي الراهن على الديموقراطية، على صعيد الأنتلجنسيا على الأقل.

ولسنا بصدد اتخاذ موقف هجائي من الأنتلجنسيا العربية. ولكن ما كنا لاحظناه من إضراب للأنتلجنسيا العربية عن التفكير بصدد مسألة

العلمانية[1]، قابل لأن يُسحب على موقفها من مسألة الديموقراطية. فهي تقبل هذه الأخيرة **بالنحو اللامشروط** ذاته الذي ترفض به الأولى. وبطبيعة الحال، نحن لسنا من رَفَضَة الديموقراطية، ولكننا نعتقد بجزم بضرورة الانتقال من **أيديولوجيا** الديموقراطية إلى **إبستمولوجيا** الديموقراطية، علماً بأن ما يميز الفكر الإبستمولوجي عن الفكر الأيديولوجي هو إخضاعه نفسه، في مسلماته بالذات، للنظر النقدي.

من منطلق هذا اللاتسليم بالمسلمات فإن **أولى** إشكاليات الديموقراطية العربية قابلة، على ما نعتقد، لتسمية مجازية: إشكالية **المفتاح والتاج**.

فالموقف الأيديولوجي يرى في الديموقراطية مفتاحاً لحل مشكلات المجتمعات العربية. وهذا المفتاح هو بالضرورة من طبيعة سحرية، مثله في ذلك مثل سائر «المفاتيح» العجائبية التي أناطت بها الأيديولوجيا العربية معجزة النقلة الفجائية، بلا مجهود ولا كلفة ولا زمن، من واقع التأخر إلى مثال التقدم. ففكرة الديموقراطية تضطلع اليوم بالوظيفة نفسها التي اضطلعت بها في طور فائت فكرة **الثورة**، وفكرة **الاشتراكية**، ومن قبلهما فكرة **الوحدة**، أو حتى فكرة **النهضة**.

فالديموقراطية تعمل ههنا كمطلق. فهي الشرط السابق لكل شرط. بدونها لا شيء، وبها كل شيء. وكدواء لجميع الأدواء، فإنه لا يجري أبداً التفكير بأن الديموقراطية قد لا تكون قابلة، حتى كترياق، لأن يتحملها الجسم المريض أو المسموم. وهذا لا يعني أن الديموقراطية لا تصلح لأن تكون **نقطة انطلاق**، ولكن ذلك فقط بقدر

---

(١) انظر تعليقنا على حوار حنفي ـ الجابري الذي أعيد نشره في حوار المشرق والمغرب، الدار البيضاء، دار توبقال، ١٩٩٠، ص ١٣٦ ـ ١٤٦.

ما تشكّل في الوقت نفسه **نقطة وصول**. وإذا كان لها أن **تدشن** تطوراً بعينه، فليس يجوز أن يغيب عن الوعي أنها **تتوج** التطور. وقبل أن تكون الديموقراطية مفتاحاً لجميع الأبواب الأخرى، فإنها هي نفسها بحاجة إلى مفتاح، ولعل بابها لا ينفتح إلا بعد أن تكون جميع الأبواب الأخرى قد فتحت ـ أو بالتواقت معها على الأقل. وحتى إذا أمكن تصور الديموقراطية كسابقة، لا كلاحقة، فليست هي عصا الجنيّة. بل مِغول فَعَلة التاريخ الذين هم بشر من لحم ودم وعَرَق ومادة سنجابية.

وليس الهدف من هذا التوكيد على **مشروطية** الديموقراطية تسفيه من يرفعون شعارها **كشرط**. بل فقط التحذير من وهم المعجزة ومن منطق المعجزة. فليس ما يقتل المثال كالغلو في انعتاقه من قيد الواقعية. وبقدر ما تتحول الديموقراطية إلى مذهب من مذاهب العصر الذهبي، فإن الديموقراطوية Démocratisme قد تكون قاتلة للديموقراطية Démocratie. فالديموقراطية منطق لا لاهوت، معادلة جبرية لا صيغة سحرية، ومغارتها لا تفتح بأي «سمسم» ولا تنطوي على كنوز. وهي أصلاً ضد منطق الكنز، ولا تعد بأي فردوس. ولا تندر الحالات التي تكون فيها ممارستها «جهنمية»، كما في فرنسا في ظل الجمهورية الرابعة، أو في إيطاليا في عهد الأزمات الوزارية المتتالية، أو في تركيا في ظل التهديد الدائم بالانقلابات العسكرية. بل لعل الديموقراطية تتعارض، في ماهيتها بالذات، مع فكرة المثال. فهي أكثر مذاهب الحكم واقعية، ولا تتطلب أبطالاً ولا أطهاراً، بل كلما كان الحكام «عاديين» كانت ضمانات الممارسة الديموقراطية، من حيث هي بالتعريف «لعبة»، أكبر.

إذا لم تكن الديموقراطية ثمرة برسم القطف، بل ـ وبالقدر نفسه على الأقل ـ بذرة برسم الزرع، فإن السؤال يطرح نفسه: هل

الديموقراطية هي مجرد صيغة للحكم، أم هي أيضاً ثقافة؟

هنا تحديداً تكمن **ثانية** إشكاليات الديموقراطية العربية. فهي تُصوَّر من قبل أنصار المذهب الديموقراطوي وكأنها فاكهة الجنة، مع أن الحاجة أشد ما تكون، في الحالة العربية، إلى رعايتها كبذرة. ففي حالات التطور العضوي، كما في الديموقراطيات الغربية، قد تتبدى الديموقراطية وكأنها **تحصيل حاصل** ولا يحتاج اشتغالها إلى أكثر من **إجرائيات**. ولكن في حالات التطور المنقطع أو المبتسر، كما في الحالة العربية، فإن اختزال الديموقراطية إلى مجرد إجرائيات من شأنه أن يقتل بذرتها في مهدها. فالثقافة الديموقراطية هي ههنا شرط تخصيب التربة وشرط النماء. وبدون ثقافة الديموقراطية ـ التي ينبغي أن تكون في رأس جدول وظائف الأنتلجنسيا العربية المتدقرطة ـ فإن الإجرائية، أو الشكلانية الديموقراطية كما قد يؤثر بعضهم أن يقول، قد تنقلب وبالاً على الديموقراطية نفسها. فالديموقراطية هي بالتعريف نقيض الطغيان وترياقه. ولكن بدون ثقافة الديموقراطية فإن الشكلانية الديموقراطية قد لا تكون حاملة معها إلا لسم الطغيان، وحصراً منه **طغيان العدد**. وهذا ما يقودنا إلى **ثالثة** إشكاليات الديموقراطية العربية: **إشكالية الغالبية**.

الديموقراطية، تعريفاً، هي بكل تأكيد حكومة العدد الأكبر، أو بتعبير أدق الحكومة التمثيلية للعدد الأكبر. ولكن هذا العدد الأكبر ليس مطلقاً. وليس في الديموقراطية أصلاً مكان للمطلقات. فالعدد الأكبر متغير دائم ومقولة من مقولات النسبية. وبعكس الغالبيات في الأنظمة الإطلاقية، فإن الغالبية في الديموقراطية مقولة أفقية لا عمودية. ونسبة المقولة الأفقية إلى العمودية كنسبة المتحول إلى الثابت. فما هو

عمودي في المجتمع هو كل ما له صلة بالهوية، سواء تجلّت هذه الهوية بالدين أو الطائفة أو الإثنية أو القبيلة أو الطبقة المغلقة Caste (على الطريقة الهندية). أما ما هو أفقي فذاك ما هو عابر لتلك الكيانات الثابتة والدائمة، وما يمكن أن يتمثل بمؤسسات المجتمع المدني أو الأحزاب السياسية (بالمعنى الحديث للكلمة) أو النقابات، إلخ. .
ونظراً إلى ضعف ثقافة الديموقراطية في المجتمعات العربية، فإنه كثيراً ما يُلحظ انزياح في تصور عامة الناس، كما في كتابات بعض المشاهير من المثقفين «الديموقراطويين»، من المفهوم الأفقي للغالبية إلى مفهومها العمودي. فنصاب الغالبية عندهم جوهري لا عرضي، أنطولوجي لا أيديولوجي، ماهوي لا مقوليّ. ومسرح الصراع هو المجتمع نفسه، في عمق عمقه، لا مؤسسات السطح السياسي من برلمان أو غيره: ديانة في مواجهة ديانة، وطائفة في مواجهة طائفة، وإثنية في مواجهة إثنية. والغالبية هي غالبية إسلامية أو مسيحية، سنية أو شيعية، عربية أو بربرية (أو كردية). والتمثيل، كما في «الديموقراطية» اللبنانية، تمثيل طوائفي لا حزبي. وحتى إن وجدت أحزاب، كما في لبنان دوماً، فهي في الغالب أحزاب طوائف. وكما في لبنان دوماً وأخيراً، فإن المقياس الأول للغالبية هو العدد الإحصائي لأبناء طائفة بعينها. فالغالبية كانت بالأمس القريب مارونية، وهي اليوم شيعية. ولانتقال السلطة ـ برأسها الرئاسي وجذعها البرلماني ـ من غالبية سابقة إلى غالبية لاحقة فليس من سبيل سوى حرب أهلية. ورواندا تقدم مثالاً على العكس. فالسلطة هنا كانت بيد الأقلية (إثنية التوتسي). وكيما تستعيد الأكثرية (إثنية الهوتو) حقها «الديموقراطي» فيها، فلا بد من تذبيح التوتسي (ما بين مليون ومليونين)! ومثل هذا النكوص من مفهوم جدلي ومتطور لديموقراطية الغالبية إلى مفهوم سكوني ومتخلف يُلحظ اليوم حتى في بعض البلدان العريقة في

محاكاتها للديموقراطية الغربية مثل الهند في الشرق الأقصى وإسرائيل في الشرق الأدنى. ففي الهند تكفّ الغالبية عن أن تكون مؤتمرية (نسبة إلى حزب المؤتمر) لتصير أكثر فأكثر هندوسية. أما في إسرائيل فإن الأقلية، لا الأكثرية، هي التي تتدين وتتطوف. ولكن نظراً إلى توازن القوى ما بين الغالبيتين، اليسارية واليمينية، فإن الأقلية المتدينة والمتطوفة في سبيلها إلى أن تفرض نفسها بقوة أكبر فأكبر لا على الحياة السياسية فحسب، بل أيضاً على الحياة الاجتماعية والمدنية. وهذه النقلة للصراع من السطح السياسي إلى العمق المجتمعي هي التي تجعل بعض المراقبين يتحدثون من الآن عن احتمالات حرب أهلية في إسرائيل. وتقدم إفريقيا الجنوبية بدورها مثالاً على احتمال نكوص من هذا القبيل. فقد استطاع هذا البلد أن يحقق قفزة ديموقراطية كبيرة إلى الأمام بإلغائه نظام التفرقة العنصرية (الأبارتيد). ولكن الخطر الذي يتهدد إفريقيا الجنوبية مستقبلاً قد لا يقلّ فداحة عن السرطان العنصري الذي كان يلتهم خلاياها ماضياً. فكما كانت الأقلية الديموغرافية البيضاء تحكم الأكثرية الديموغرافية السوداء، فإن أيلولة السلطة إلى السود دون البيض من شأنها أن تعيد إلى مفهوم الغالبية والأقلية ـ مع قلب الأدوار ـ محتواه الديموغرافي والإثني، مما ينذر بحرب أهلية لا تقلّ بشاعة عن الحرب الرواندية. وواضح للعيان أن بقاء اللعبة الديموقراطية لعبة ـ لا تحولها إلى مذبحة فعلية ـ هو وحده الذي من شأنه أن يضمن لإفريقيا الجنوبية مستقبلاً. وهذا المستقبل مرهون بانعتاق جدلية الغالبية والأقلية من طابعها العمودي الإثني وبإبقائها أسيرة السطح السياسي والصراع البرلماني والحزبي ما بين قوى أيديولوجية عابرة للهوية اللونية.

والحال أن مستقبلاً من هذا القبيل ليس مضموناً للعديد من أقطار العالم العربي. فمصيبة العالم العربي لا تكمن فقط في كون معظم

حكوماته دكتاتوريات، ومن طبيعة عسكرية في الغالب، بل كذلك في كون هذه الدكتاتوريات قد تحولت في العقود الثلاثة الأخيرة من محض دكتاتوريات أفقية قابلة للإطاحة بها، بلا كلفة كبيرة، بانقلابات عسكرية مضادة، إلى دكتاتوريات عمودية ترتكز على عصبيات دينية وطائفية وقبلية، وغير قابلة للتغيير بالتالي إلا بكلفة بشرية باهظة تأخذ بالضرورة شكل مذبحة للنخبة الحاكمة، هذا إن لم تأخذ شكل حرب أهلية.

ومما يزيد في وخامة هذه الصورة أن الدكتاتوريات لا تُواجه في الغالب من قبل المعارضات من مواقع ديموقراطية فعلاً. فالمعارضات العربية، شأن الدكتاتوريات التي تعارضها، تقف في الغالب على الأرضية الطائفية أو القبلية نفسها، ولكن من خندق مضاد. والأقليات الحاكمة لا تُكره ولا تُعارض لأنها حكومة أقلية بقدر ما تحارب لأنها حكومة طائفة بعينها، سواء أكانت طائفة أكثروية أو أقلوية. وليست الدكتاتورية بحد ذاتها هي موضع المعارضة، بل طبيعتها الطائفية أو القبلية المغايرة. وعلى هذا النحو، فليست الديموقراطية هي المرشحة لأن تخلف دكتاتورية ساقطة. فالدكتاتورية ستبقى، بينما الطائفة أو العشيرة هي وحدها التي ستتغير.

وبين نار الحكومات الفئوية والمعارضات الفئوية فإن الفرد الديموقراطي حقاً يقف حائراً، وفي وضعية من الاستقالة. ومن هذا المنظور تحديداً، فإن وظيفة الأنتلجنسيا العربية لا تكمن في ممارسة المعارضة بقدر ما تكمن أساساً في ممارسة التربية الديموقراطية. فما دام مسلسل الدكتاتوريات والفئويات متوالياً، فإن ما يحتاجه العالم العربي ليس تغيير الحكومات، ولاسيما أن مثل هذا التغيير بات عالي الكلفة بالعنف والعنف المضاد، فضلاً عن دورانه على محور فارغ، بل «أخذ الوقت» لبذر الثقافة الديموقراطية من خلال فترة «هدنة» تُعلّق فيها شعارات إسقاط الأنظمة القائمة لصالح مطلب إصلاحات ديموقراطية

متدرجة. وقد يقال إن مثل هذه الاستراتيجية الطويلة النَفَس لا تخدم في نهاية المطاف سوى الدكتاتوريات القائمة. وهذا اعتراض وجيه، ولكن بشرط ألا يُوظف ـ ولا محالة من أن يُوظف ـ في خدمة الدكتاتوريات اللاحقة. والطريق إلى الخروج من هذه الدائرة المقفلة على نفسها واحد لا ثانٍ له: **إنه الانتقال من مفهوم عمودي للغالبية إلى مفهوم أفقي**. وليس للغالبية الأفقية سوى مكان واحد لتتظاهر فيه: حَرَم البرلمان، مسرح العنف اللفظي والرمزي، لا رحبة المجتمع، مسرح العنف الفعلي. وفي حال غياب البرلمان الديموقراطي فعلاً ـ وذلك هو حال أغلب الأقطار العربية ـ فإن الشارع، كما تُعلّمنا ذلك التجارب الحديثة العهد لبلدان أوروبا الشرقية ـ يمكن أن ينوب مؤقتاً منابه. الشارع الأفقي كنقطة تجمع مكشوفة للتظاهرات السلمية التي تتسع لمشاركة جميع الإثنيات وجميع الطبقات وجميع طوائف الأمة، وليس المعاقل ولا الخلايا السرية التي لا تستطيع أن تنشط إلا عمودياً ولا أن تمارس لغة أخرى غير العنف والإرهاب. ووحدها الدكتاتوريات التي تسقط بلا عنف، وبإجماع الشارع ـ البديل المرحلي لبرلمان الأمة ـ يمكن أن تخلفها ديموقراطيات. أما العنف فليس من شأنه ـ ولو كان مضاداً ـ إلا أن يؤبد الدكتاتورية. وزهرة الديموقراطية الهشة لا تنمو أبداً في تربته.

الشارع، كيما يكون فعالاً في مواجهة سلمية مع الدكتاتوريات، يستلزم إجماعاً. والسؤال يطرح نفسه للحال: **هل ثمة إجماع في العالم العربي على الإشكالية الديموقراطية؟** إن الجواب الجاهز لدى الأيديولوجيا الديموقراطية الرائجة سوقها حالياً في أوساط الأنتلجنسيا العربية هو أن بلى. ومع ذلك فإن السيطرة المتصاعدة للحركات الأصولية على الشارع في العالم العربي تجعل طرح السؤال، إن لم

يكن التشكيك في إيجابية الجواب، مشروعاً. فصحيح أن بعض التيارات الهامشية في الحركة الأصولية نفسها تؤكد شعارياً على تمسكها بالقيمة الديموقراطية، ولكن سواد الحركة الأصولية لا يخفي مجانبته لها. فالديموقراطية، كما يدلّ اسمها بالذات، قيمة «غربية»، والحضارة الغربية بأسرها مرفوضة. وحتى لو استولى الأصوليون على السلطة بطريقة ديموقراطية، فإن أول عمل لهم سيكون، كما صرّح بذلك المسؤول الثاني في الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالجزائر، هو إلغاء الديموقراطية نفسها بوصفها نظاماً مستورداً ودخيلاً. ومن هنا تثور رابعة إشكاليات الديموقراطية العربية: هل تباح حرية النشاط السياسي لقوى سياسية لا تؤمن بالديموقراطية ولا تتوسل بها إلا بهدف إلغائها؟

إن الجواب النظري عن هذا السؤال لا يحتمل الشك: فلئن اختارت غالبية الشعب، من خلال الأصوليين أو غيرهم، أن تلغي الديموقراطية، أو أن تعلّقها لأجل غير مسمى، فليس لأحد أن يماري في الشرعية الديموقراطية لهذا الاختيار. فليس لشعب أن يكون ديموقراطياً رغماً عن أنفه.

ولكن الديموقراطية هي في الوقت نفسه عقد. وكما في كل تعاقد، فإن التزام جميع الأطراف بشروط العقد شرط لقيامه وسريان مفعوله. والحال أن العقد الديموقراطي لا يقبل زغلاً أو تدليساً. وفضلاً عن ذلك، فإنه سريع العطب، والإخلال بشرط من شروطه ـ وكم بالأولى إذا كان شرطه الرئيسي ـ يعادل إلغاءه من أساسه.

هل معنى ذلك أن الدفاع عن العقد الديموقراطي يبيح للأنظمة القائمة أن تقمع الحركات الأصولية لاديموقراطياً، على نحو ما تفعل حالياً؟

إننا، كما نرفض أن نعطي براءة نيّة للحركات الأصولية، نرفض أن نعطي براءة ذمة للأنظمة الاستبدادية. ولا ننسَ أن هذه الأنظمة

كانت قمعت القوى الديموقراطية بمثل العنف الذي تقمع به اليوم القوى الأصولية. والواقع أن مطالبة الأنظمة القمعية باحترام شروط العقد الديموقراطي، كمطالبة الحركات الأصولية به، هي إشكالية زائفة. فالطرفان كلاهما يقفان خارج نطاق العقد الديموقراطي. وكل ما هنالك أن الممارسة اللاديموقراطية **الراهنة** من قبل الأنظمة هي عند الأصوليين ممارسة **مؤجلة**. وبين ناريْ هاتين الممارستين فإن ضرباً من الاستقالة يفرض نفسه. نقول ذلك مهما بدا هذا التعبير مؤلماً، أو لاأخلاقياً. فالفرد الديموقراطي يرفض الغرق في دوامة العنف والعنف المضاد. ومن المنظور الطويل الأمد لثقافة الديموقراطية، لا من المنظور الفوري للأيديولوجيا الديموقراطوية، فإن ما يحرص عليه الفرد الديموقراطي ليس مطلب احترام شروط عقد ديموقراطي لا وجود له أصلاً، بل مطلب تهيئة الشروط، المادية والفكرية، لقيام هذا العقد مستقبلاً. بمعنى آخر، إنه لا يستطيع أن يقطف ثمرة الديموقراطية ناضجة من شجرة وهمية، بل دوره المرحلي أن يمهد التربة لبذر البذرة. وهذا الدور هو من الصعوبة في منتهاها. فالديموقراطية ليست جنة موعودة. والطريق إليها قد تكون مبلطة بنار جهنم. إذ ما دامت الديموقراطية ثقافة وليست مجرد آلية انتخابية، فإن الموضع الأول لتظاهرها هو في الرؤوس وليس فقط في صناديق الاقتراع. وثقافة الديموقراطية لا تستقر في الرؤوس بدون ثمن باهظ. ولولا أن التعبير بات ممجوجاً لتكلّمنا عن ضرورة **ثورة ثقافية**. وثورة كهذه لا تقتضي أقل من اتخاذ الذات موقفاً نقدياً من ذاتها وانسلاخاً عن موروثها المتوضّع فيها عبر قرون متواصلة.

هنا نجدنا وجهاً لوجه أمام **خامسة** إشكاليات الديموقراطية العربية.

فالديموقراطية لا يمكن أن تكون نظاماً فصامياً. فهي لا يمكن أن تكون نظاماً للحكم بدون أن تكون نظاماً للمجتمع. وليس لها أن تسيِّر العلاقات بين الحكام والمحكومين بدون أن تسيِّر العلاقات بين المحكومين أنفسهم. ومع أنها بالتعريف نظام للدولة، فإنها بالجوهر نظام للمجتمع المدني. معنى ذلك أنه لا وجود لديموقراطية سياسية بحتة. فالديموقراطية هي بالأساس ظاهرة مجتمعية، والمجتمع هو في المقام الأول نسيج من العقليات. ولئن تكن الحرية الديموقراطية تنتهي لا محالة إلى صندوق الاقتراع، فإن **الصندوق الأول الذي تنطلق منه هو جمجمة الرأس**. وإن لم يتضامن صندوق الرأس مع صندوق الاقتراع، فإن هذا الأخير لن يكون إلا معبراً إلى طغيان غالبية العدد. وأول مؤشر على كذب الواجهة الديموقراطية وعلى صدق البطانة الاستبدادية هو التصويت الإجماعي، بله الجماعي. وهنا تتدخل مرة ثانية جدلية الأفقي والعمودي. فعلى مستوى السطح السياسي وحده يصوِّت الأفراد كأفراد؛ أما في العمق الإثني أو الديني أو الطائفي أو القبلي فإن التصويت يأخذ بالضرورة شكلاً جمعياً، بل قطيعياً. **وفي هذه الحال يكون صندوق الاقتراع مرادفاً لقبر الديموقراطية.**

الديموقراطية إذن غير قابلة للاختزال إلى محض آلية انتخابية، وإن يكن الانتخاب أهم آلياتها بإطلاق. وهذه الآلية غير قابلة للاشتغال أصلاً بدون زيت. وزيت الآلية الانتخابية للديموقراطية هو مرة أخرى ثقافتها.

ولنملك الجرأة على أن نعترف: فلئن تكن الأنظمة العربية القائمة تقيم العثرات أمام الآلية الديموقراطية، فإن المجتمعات العربية الراهنة تقيم العثرات أمام الثقافة الديموقراطية. فالأنظمة العربية لا تتحمّل انتخاباً حراً، ولكن المجتمعات العربية لا تتحمّل رأياً حراً. بل ماذا أقول ـ وأعتذر هنا عن استعمال ضمير المتكلم ـ: إن الأنتلجنسيا

العربية نفسها، على انتصارها في ربع الساعة الأخير للأيديولوجيا الديموقراطوية، لا تقبل، في التيار الغالب والسائد منها، رأياً حراً. وحسبي المثال التالي: ففي ندوة حول الديموقراطية عُقدت في المغرب وحضرتها نخبة من الباحثين والأساتذة الجامعيين دار كلام كثير وغير مشروط عن الديموقراطية بوصفها مفتاح جميع الأقفال. هذا الطرح **اللانقدي** استثارني ـ مع الاعتذار مجدداً عن ضمير الأنا ـ فطرحت عن عمد استفزازي السؤال التالي: إن الديموقراطية تتضمن لا محالة حرية الرأي وحرية التعبير؛ فهل نحن كنخبة مثقفة ـ وكم بالأولى كمجتمع عربي ـ على استعداد لتقبّل لوثر مسلم أو فولتير عربي؟ وحتى نتمثّل باسم أحدث عهداً: هل نحن على استعداد لتحمّل سلمان رشدي آخر في صفوفنا؟

في البداية ران صمت قبل أن يرتفع من القاعة صوت: أعوذ بالله! ثم كرت سبحة المتعوّذين.

نحن، حتى كمثقفين، نريد الديموقراطية إذن في السياسة، ولا نريدها في الفكر، ولا على الأخص في الدين، ولا بطبيعة الحال في العلاقات الجنسية (وأكتفي هنا بالكلام عن العلاقات الجنسية **الغيرية** بدون أن أغامر إلى حد الكلام عن العلاقات الجنسية **المثلية**). لهذا أسمّي خامسة إشكاليات الديموقراطية العربية إشكالية **العسل والعلقم**. فنحن نستسهل الديموقراطية ونريد وردتها بلا شوكتها. ومن الاستسهال ـ كما من الاختزال ـ ما قتل!

الإشكالية **السادسة** والأخيرة هي إشكالية **النصاب**.

فالديموقراطية ليس لها اليوم، من وجهة النظر الانتخابية، سوى مؤدى واحد: **لكل مواطن راشد صوت واحد**.

ولكن هذا مآل حديث العهد للديموقراطية. فمن قبل ما كان

يحق التصويت، حتى في أعرق بلدان الديموقراطية الغربية، إلا للرجال دون النساء، وإلا للمالكين دون المعدمين، وإلا للمتعلمين دون الأميين. وقد ألغت دول الديموقراطية الغربية تدريجياً نصاب الديموقراطية، وإن يكن بعضها ـ مثل فرنسا ـ قد تأخر إلى منتصف القرن العشرين كيما يقر للإناث بالمساواة مع الذكور في الحق الانتخابي.

ولا شك أن ربط حق الانتخاب بالجنس أو بالملكية العقارية أو بالنصاب الضريبي هو مظهر لاديموقراطي في التاريخ الأوروبي للديموقراطية، وهو يعبّر عن المشروطية الأبوية والطبقية للديموقراطية، وللسياسة أصلاً، حتى في المجتمعات المتقدمة التي حققت قفزة الحداثة.

بيد أن الجانب الكوني في الديموقراطية ـ وهذا أحد مظاهر عقلانيتها ـ قد استطاع أن يَغْلِب خصوصيات المشروطية التاريخية.

فعلى خلاف جميع أنظمة الحكم التي عرفتها البشرية والتي ربطت ـ ولا تزال تربط في العديد من بقاع العالم ـ الممارسة السياسية بنصاب الجنس أو الطبقة أو الإثنية أو الدين أو الطائفة، فإن الديموقراطية هي وحدها التي أفلحت في أن تكون عابرة لجميع حواجز الهوية هذه. فلأول مرة في التاريخ علا آمر الكونية على جميع الخصوصيات التي كانت لا تزال تؤطر الإنسان وتحتجز إنسانيته وتجزئها. وباستثناء حاجز السن ـ وقد جرى تخفيضه أصلاً إلى ١٨ عاماً ـ فإنه لم يعد على الممارسة السياسية في المجتمعات الديموقراطية أي قيد. ولعل هذه المجتمعات في طريقها إلى أن تقفز قفزة كبيرة أخرى إلى الأمام بإلغائها شرط المواطنة ـ الكلي القداسة حتى الأمس القريب ـ وبتعميمها حق الانتخاب حتى على المقيمين من غير المواطنين.

ومع ذلك يثور سؤال: من أين نأخذ الديمقراطية؟ **أمن بدايتها أم من نهايتها؟**

منطقياً الجواب لا يحتاج الى تمحيص: فالديمقراطية، تماماً كما في استيراد الأدوية، يجب أن تؤخذ في أكمل أشكال تطورها وأكثرها نجازاً.

ومع ذلك، وحتى نبقى دوماً ضمن نطاق التشبيه إياه، لا يجوز أن يغيب عنا أن الأجسام المريضة تتفاوت في قدرتها على تحمّل الجرعات من الدواء الواحد.

وخير دليل على أن المجتمعات العربية غير مهيأة بعد لتحمّل جرعة الديموقراطية كاملة ما ذكرناه عن ردود الفعل السالبة التي يمكن أن يثيرها، حتى في أوساط المثقفين، احتمال ظهور لوثر مسلم أو فولتير عربي.

وإذا كانت الأنتلجنسيا العربية، رغم تنوّرها المفترض، لا تتحمل بعد لاهوتياً أو فيلسوفاً من هذا القبيل، فكيف للمجتمعات العربية، التي لم تمر عليها عجلة التنوير والحداثة إلا في حدود جزئية للغاية، أن تتحمل إطلاق الحرية ـ شرط كينونة الديموقراطية ـ إلى حد إباحة العلاقات الجنسية أو البورنوغرافيا أو الإلحاد أو حرية تغيير الدين؟

قد يُقال ههنا إن المطلوب هو تبني إجرائيات الديموقراطية، لا فلسفتها أو ثقافتها. ولكن كيف يمكن في هذه الحال الكلام عن جرعة الديموقراطية كاملة وعن أخذها من نهايات تطورها؟

وحتى إذا رضينا باختزال الديموقراطية ـ أي بوأدها في هذه الحال ـ إلى إجرائياتها، فأي تهافت منطق في موقف من يعتبر المرأة بنصف عقل ودين ومن يصرّ على حرمانها من نصف حقها في الإرث وفي الأهلية القانونية ويطالب لها مع ذلك بحق التصويت تاماً غير منقوص ولا مشروط[1]!

---

(١) في الجزائر أطلق القانون الانتخابي ـ الذي ساق المياه إلى طاحون الأصوليين ـ حق الانتخاب للمرأة، ولكنه أباح في الوقت نفسه للأب أن يصوت عن ابنته وللزوج عن زوجته. وعلى هذا النحو خسرت المرأة حتى نصف صوتها وصار للرجل صوتان.

هل معنى ذلك أننا نريد الرجوع القهقرى إلى ما وراء الحداثة الديموقراطية لنربط حق الانتخاب ـ والترشيح ـ من جديد بنصاب الجنس؟ أو بأي نصاب من الأنصبة الحادَّة لكونية الديموقراطية؟

بديهي أن العكس تماماً هو الصحيح. ومع ذلك، ومهما بدا موقفنا مستهجناً من وجهة النظر الديموقراطوية، فإننا لا نرفض فكرة النصاب بالمطلق. فهي قد تكون **ضرورة مرحلية على طريق تبيئة الديموقراطية**.

فما دام أنصار الأصالة في الساحة العربية يرفضون فكرة التغريب أساساً، وما دام أنصار التغريب أنفسهم لا يقولون بتبنٍ فوري وغير مشروط لجميع معطيات الحضارة الغربية، فما الداعي إلى استيراد الديموقراطية ـ هذا المنتوج الأصيل والعظيم من منتوجات الحضارة الغربية ـ بأحدث أشكالها وأتمِّها نجازاً بلا تبيئة ولا تدرّج؟

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الديموقراطية هي، في بعض وجوه مخاضها التاريخي، بنت المطبعة، أفلا يكون مشروعاً لنا أن نربطها نصابياً بالتعلّم؟

وهل عمَّمت أوروبا الغربية نفسها حق الانتخاب قبل أن تعمِّم قبله حق التعلّم؟

الواقع أنه من تمام اللامنطق أن نتصور أن زهرة الديموقراطية ـ وكم بالأولى بذرتها ـ يمكن أن تنمو في تربة الأمية، أو حتى نصف الأمية.

وفي بحر الانفجار الديموغرافي الذي تشهده المجتمعات العربية، مع ما يعنيه هذا الانفجار اللامسيطر عليه من توسيع وتعميق لقاع الأمية، فإن سفينة الديموقراطية لا تستطيع، مهما يكن ربانها ماهراً ـ وهو في شروط الدولة العربية غير ماهر ـ أن تنجز رحلتها إلى شاطىء الأمان.

ولقد وجدنا الأصوليين ـ أو نفراً منهم على كل حال ـ يهددون، حتى قبل بدء الرحلة، بإغراق السفينة نفسها فور الوصول إلى مرفأ السلطة.

والحال أن الأصوليين هم أول وأبرع من يركب موجة الأمية.

ففي مجتمعات تعيد إنتاج الأمية بمعدلات عالية، وفي مجتمعات تزداد فيها بسبب الانفجار السكاني أعداد الأميين حتى وإن انخفضت نسبة الأمية، وفي مجتمعات يحرمها الفقر واستبداد السلطة من حق القراءة، وفي مجتمعات تخضع لغزو صحراوي وأصولي وتُوظف فيها دولارات النفط لتمويل مكتبات «الثقافة الصفراء»، فإن الشكل الوحيد الذي يبقى رائجاً من الثقافة هو الشكل الديني سواء أفي صيغته الشفاهية القادرة على تخطّي حاجز الأمية أم في صيغته المكتوبة القادرة على تخطي حاجز الفقر والرقابة معاً (إذ لا الفقر يقف حائلاً أمام رواج مطبوعات هي من زهادة الثمن ـ بفضل التمويل النفطي ـ في منتهاها، ولا الرقابة تجرؤ على وضع ختمها الأحمر على مادة مطبوعة هي من القداسة الدينية في منتهاها أيضاً).

ثم إن الأصولي لا يطرح في الانتخابات برنامجاً، بل يدعو إلى التصويت على نص مقدس. وهذه حيلة سياسية أثبتت جدواها منذ أمر عمرو بن العاص برفع المصاحف في يوم التحكيم.

ترى ما الذي يمنع في طور أول ـ وفي طور أول فحسب ـ أن يُعاد في المجتمعات العربية ربط الديموقراطية بنصاب التعلم؟

فليس لكل راشد، بل فقط لكل متعلم ـ ومتعلمة ـ يجب أن يكون صوت. وليس لغير من يفك الحرف أن يدلي بصوته بصورة إفرادية وعن اختيار شخصي. **والديموقراطية هي على كل حال بنت الفلسفة الفردية**. وقبل حضارة المطبعة فإن الفردية كانت وقفاً على نخبة النخبة. ومع محو الأمية تدقرطت الفردية وصار في مستطاع كل

متعلم أن يخرج من كيس البطاطا وأن يؤسس نفسه في هوية مفردة. والجماعية ـ وكم بالأحرى القطيعية ـ هي خناق الديموقراطية القاتل. والأمية مولِّد ممتاز للجموع وللسلوك الجمعي. وهذه على كل حال سمة مشتركة بين الأمية والدكتاتورية: ففي الحالتين تنمحي الفروق بين الأفراد وتتوحد الاختيارات وتنصهر الإرادات في بوتقة جمعية واحدة. وهل من قبيل الصدفة أن يكون النظامان الأكثر عداء للديموقراطية في القرن العشرين، النازي والشيوعي، قد طوّرا عبادة حقيقية للجماعية؟

والديموقراطية ليست شيئاً آخر في نهاية المطاف سوى تحرير الفرد من أسر الانتماء الجماعي. ففي الديموقراطية لا يصوِّت الفرد بوصفه منتمياً إلى إثنية أو طائفة أو عشيرة، بل فقط بوصفه مواطناً. ومن ثم فليس من عديم الدلالة أن يُنتخب كيندي الكاثوليكي رئيساً لأكبر دولة بروتستانتية في العالم، ولا أن يشغل منديس فرانس ـ ومن قبله ليون بلوم ـ اليهودي منصب رئاسة الوزارة في واحد من أعرق بلدان الكاثوليكية في العالم، ولا أن يرشح اليسار في هذا البلد نفسه بروتستانتياً هو ليونيل جوسبان ليخوض معركة الرئاسة ضد كبير مرشحي اليمين جاك شيراك. وفي جميع هذه الأحوال، فإن انعتاق الناخب والمرشح معاً من قيود الانتماء الجمعي غير قابل للانفكاك عن الثورة التعليمية التي حررت المجتمعات الغربية من آفة الأمية وأتاحت، عن طريق ديموقراطية التعليم، لعموم طبقاتها وأفرادها ما لم تُتِحْه المجتمعات الأخرى، على تعدد انتماءاتها الحضارية، إلا لنخبها أو نخب نخبها.

ومن هنا مأزق الديموقراطية في العالم العربي. فالثورة التعليمية لم تنجز فيه إلا أقل من نصف مهمتها. وهي لا تسير على كل حال في خط موازٍ للثورة الديموغرافية التي تجتاح جميع أقطاره بلا استثناء. وحسب إحصائيات اليونسكو، فإن ثلث ذكوره ونصف إناثه ممن هم

في سن التعليم لا يأخذون طريقهم إلى المدرسة الابتدائية أبداً. وهذه نفسها تخرِّج - إلى جانب المتعلمين القادرين على «فك الحرف» - أفواجاً تلو الأفواج من الأميين الذين لا يتأتى لهم أن يتابعوا تحصيل التعليم الابتدائي إلى نهاية سنته الخامسة أو السادسة. وعلى سبيل المقارنة فحسب فلنذكر أن إحصائيات اليونسكو لنهاية السبعينات تشير إلى أن الفرد الياباني كان يقرأ ١٤٤ ضعف ما يقرأه الفرد العربي. ولا شك أن هذا التفارق زاد تفاقماً مع تدهور مستوى التعليم في العالم العربي في العشرين سنة الأخيرة. ولا يستطيع أحد أن يماري في أن العالم العربي قد قطع في النصف الثاني من القرن العشرين شوطاً مهماً على طريق **تكميم التعليم**، ولكن نظراً إلى عدم التطابق بين الثورتين التعليمية والديموغرافية فإن العالم العربي يقدم في الوقت نفسه مشهداً سالباً ومؤسياً **لتكميم الأمية**. والكتل الهائلة من الأميين هي - بغير ذنب منها ولا جريرة بطبيعة الحال - احتياطي هائل أيضاً للخيارات اللاديموقراطية في العالم العربي. فبقدر ما أن الديموقراطية خيار فردي، وبقدر ما أن الكتل الأمية عصية على التفريد، فإن أصحاب المشاريع الجماعية - ومنهم الأصوليون - هم بالضرورة أقدر من غيرهم على تعبئتها، وهذا ضداً على المشروع الديموقراطي الذي لا موضع لخطابه سوى الأفراد بما هم أفراد.

ومن منظور تكميم التعليم فإن العالم العربي الراهن لا يزال قياساً إلى أوروبا في قرنه التاسع عشر. بل إنه، من منظور تكميم الأمية، لا يزال في القرن الثامن عشر. وفي ذينك القرنين ما كان للديموقراطية في أوروبا - مهدها - إلا أن تكون نصابية. وحتى لا تنقلب الآلية الانتخابية وبالاً على الديموقراطية نفسها، كما في المشروع الأصولي الشرعي الذي يريد أن يتوسل بالديموقراطية طريقاً إلى إلغاء الديموقراطية، فقد تكون الديموقراطية العربية بحاجة هي

الأخرى، في مرحلتها الحاضرة، إلى أن تكون نصابية، لا طبقياً ولا جنسياً كما في حال أوروبا البورجوازية والأبوية، بل تعليمياً حصراً وبصورة مرحلية ومبرمجة. فحق الانتخاب يجب أن يتوسع ويعم طرداً مع تعميم التعليم. والكونية المعممة هي محطة الوصول الأخيرة في الحالين معاً.

وكاتب هذه السطور يدرك تماماً أن اقتراحه هذا يُشكّل **هرطقة ديموقراطية**. ولكن قليلاً من الهرطقة قد يكون ضرورياً عندما يسير التفكير السائد في طرق صراطية مسدودة.

وكما في كل اجتهاد فإن الخروج عن العقيدة القويمة قد يكون هو الباطل بعينه.

ولكن كلمة باطل يراد بها حق قد تكون، في حال انسداد المخارج، خيراً من كلمة حق يراد بها باطل.

الأيديولوجيا الثورية واستحالة الديموقراطية

لا شك في أن **الديموقراطية** تأخذ أكثر فأكثر في نهاية التسعينات هذه في العالم العربي أبعاد **أسطورة خلاصية**. وهو دور كانت اضطلعت به من منتصف الستينات إلى منتصف الثمانينات فكرة **الاشتراكية**، ومن قبلها في الخمسينات وإلى منتصف الستينات فكرة **الوحدة**.

وإذا كان أول ما يميز **الأسطورة**، بالمعنى الذي نستخدمها به هنا، هو قدرتها الهائلة، كمنظومة أيديولوجية، على تعبئة قطاعات غالبة من القوى الاجتماعية، فإن **الخلاصية** هي صفة كل أسطورة جماعية أو مجمع عليها تربط تعبئتها للمجتمع المعني بنقلة كيفية وفردوسية من حاضر مسدود الأفق إلى حد لا يطاق، إلى مستقبل مفتوح لكل الصبوات وعلى كل الآمال.

ومن الممكن العثور بسهولة على أنماط من اشتغال الأسطورة الخلاصية في المساق التاريخي لظهور الأديان التوحيدية الكبرى في العصور القديمة، والحركات الألفية والمهدية في القرون الوسطى، والثورات السياسية ـ الأيديولوجية في الأزمنة الحديثة.

وكأسطورة خلاصية فإن أهمّ ما يميز فكرة الديموقراطية، مثلها مثل فكرة الوحدة أو فكرة الاشتراكية من قبل، هو أنها ترهن النقلة الموعودة من الجحيم إلى النعيم بالشرط الذي تمثّله هي نفسها. **فقبلها لا شيء، ومن بعدها كل شيء**. وهي بذلك تقدم نموذجاً مكتملاً لخطاب أيديولوجي حامل، لا لبرهان كما في الخطاب العلمي، بل لوعد. وهذا الوعد الذي يتعقل نفسه بدون أن يتعقل شروط تحقيقه

يمثّل بدوره نموذجاً لما تسميه الإبستمولوجيا الحديثة **باللامفكر فيه**. فإشكالية الديموقراطية أشبه ما تكون، بالكيفية التي حازت بها قبولاً جماعياً في العالم العربي، بنتيجة تجهل مقدماتها. وحسب المرء، كيما يفك عنه إسار هذه المصادرة القَبْلية، أن يتساءل: هل الديموقراطية هي فعلاً شرط ما تعد به أم هي نتيجته؟ هل هي الشرط السابق لكل شرط، أم هي نفسها مشروطة؟ هل تدشن التطور الموعود أم تتوِّجه؟

إن هذا اللاتفكير في مشروطية الديموقراطية يبطن ضرباً من الممارسة **لاقتصاد سحري**. فهو، من خلال تصور الديموقراطية على أنها ثمرة برسم القطف، لا على أنها بذرة برسم الزرع، يستحضر مبدأ اللذة ويغيِّب مبدأ الواقع، في الوقت نفسه الذي يلغي فيه **مسافة الجهد** الفاصلة بين **المبدأين**. والحال أن الاقتصاد السحري هو بألف ولام التعريف اقتصاد المعجزة. فبدون مجهود ولا كلفة ولا عسر مخاض في الزمن تناط بمفتاح الديموقراطية العجائبي معجزة النقلة الفجائية من واقع التأخر إلى مثال التقدم.

ولكن إذا كانت هذه الحمولة من منطق المعجزة تمثّل قدراً مشتركاً تتقاسمه فكرة الديموقراطية مع فكرة الاشتراكية ومع فكرة الوحدة من قبلها، فإن الأسطورة الخلاصية تضطلع في حالة الديموقراطية بوظيفة إضافية: ألا هي تقديم براءة غفران وراحة ضمير للحركات السياسية والأيديولوجية العربية التي تتحمّل الشطر الأكبر من المسؤولية عن الاغتيال النظري لفكرة الديموقراطية ـ بله الاغتيال العملي أيضاً في الحالات التي أمكن فيها لتلك الحركات أن تتحول إلى أحزاب حاكمة.

فالأحزاب الموصوفة عادة بأنها يسارية، سواء أكانت قومية أم اشتراكية أم شيوعية، لم تستبعد الديموقراطية من برامجها ومن

ممارساتها فحسب، بل قامت أيضاً، في نمط اشتغالها بالذات وفي نمط تعقلها لذاتها ولدورها في تغيير الواقع، على أساس نافٍ للديموقراطية.

ولا يحتاج المرء إلى كبير جهد ليتحقق، من خلال استقراء الوثائق النظرية لتلك الحركات والأحزاب، كيف غسلت جميعها بلا استثناء أيديها من الديموقراطية من خلال التلاعب اللفظي بمفهوم الديموقراطية بالذات، تارة تحت غطاء «الديموقراطية الصحيحة» أو «ديموقراطية الشعب العامل» نظير ما فعل الحزب الناصري، أو تحت غطاء «الديموقراطية الاجتماعية» نظير ما فعل الحزب القومي السوري، أو تحت غطاء «الديموقراطية الثورية» نظير ما فعل الحزب الشيوعي، أو تحت غطاء «الحرية» نظير ما فعل حزب البعث الذي رفض أصلاً ـ وفي الغالب ـ التعاطي مع مفهوم «الديموقراطية» بما هو كذلك.

ورغم عمق الخلافات الأيديولوجية التي كانت ـ ولا تزال ـ قائمة بين جميع هذه الحركات والأحزاب، فقد جمع بينها رفضها المشترك لما أسمته بـ«الديموقراطية الليبرالية» أو «الديموقراطية البورجوازية» أو «الديموقراطية الغربية»، أي عملياً للديموقراطية بما هي كذلك، نظراً إلى أن الشكل التاريخي الوحيد الذي تجلّت فيه الديموقراطية حتى الآن لا يخرج عن أن يكون «ليبرالياً» أو «بورجوازياً» أو «غربياً».

بيد أن حقيقة الموقف السالب من الديموقراطية لا تتجلى فقط، ولا حتى أساساً، في أشباه تلك التخريجات اللفظية. فعداء تلك الحركات والأحزاب للديموقراطية لا يقع على مستوى الشعور السياسي والأيديولوجيا المعلنة فحسب، بل يفترش أيضاً ـ وهذا أخطر بكثير ـ أرضية اللاشعور السياسي الذي تصدر عنه تلك الحركات والأحزاب ويتموضع على المستوى الإبستمولوجي لتفكيرها ولتعقلها لذاتها ولدورها في التاريخ.

فالقاسم المشترك بين جميع هذه الأحزاب التي يطيب لها عادة أن تصنّف نفسها في خانة اليسار هو أنها تواجه الواقع من موقع النفي. فهي بألف ولام التعريف **أحزاب ثورية**. والثورة بألف ولام التعريف أيضاً رفض للواقع وانقلاب جذري عليه. وقد عرَّف حزب البعث نفسه بلسان مؤسسه منذ وقت مبكر بأنه «حزب الانقلاب» كما يقول عنوان مقالة لميشيل عفلق تعود إلى مطلع عام ١٩٤٩. والانقلابية هي قطيعة مع مقولة الواقع: «حزبنا انقلابي كما يعرفه كل منكم. وهو لا يرضى باستغلال الواقع كما هو، بل صمم على إحداث انقلاب تاريخي في حياة أمتنا»[١]. ومفهوم الانقلابية هذا ظل جزءاً دامغاً من موروث جميع الحركات التي انشقت من البعث أو انقلبت عليه. فحزب العمال العربي الثوري مثلاً، وهو أكثر المنشقين عن البعث تطرفاً في انشقاقه ـ وقد كانت لكاتب هذه السطور تجربة شخصية فيه ـ مارس تصنيماً حقيقياً لفكرة الانقلاب على الواقع من خلال مفهومه عن «حركة الثورة العربية». والحركات الناصرية وجدت بدورها وثيقتها النظرية الأولى في **فلسفة الثورة**. والثورة، بما فيها ثورة تروتسكي «الدائمة»، هي مبرر وجود جميع الأحزاب الماركسية، الدولية منها والعربية. فتغيير العالم، لا فهمه فحسب، هو البند الأول في قانون الإيمان الماركسي. والثورة، بمعناها الماركسي، لا تعني، كما يقول **بيان الحزب الشيوعي**، أقل من إقامة مجتمع جديد على أنقاض المجتمع القديم. ولسوف يضيف لينين: على أنقاض الدولة أيضاً. فليس أمام الطبقة العاملة ما تخسره بالثورة سوى قيودها، ولكن أمامها بالمقابل عالماً بكامله تربحه.

بعبارة أخرى، إن الانقلابية أو الثورة، بمعنى القطع مع الواقع

(١) ميشيل عفلق: **الكتابات السياسية الكاملة**، م٤، بغداد، ١٩٨٦، ص ٥٨.

ونقضه من جذوره والتصميم على إبداله بتمامه بواقع جديد، هي في صُلب النواة الإبستمولوجية لكل أيديولوجيا جذرية. والحال أن مثل هذه النزعة النفيية في التعاطي مع مقولة الواقع تتنافى مع النزعة الإثباتية للفلسفة الديموقراطية التي تقيم مع الواقع، بدون أن تكون محافظة بالضرورة، علاقة تنظيم إجرائي وعقلنة مطردة. فالديموقراطية، حتى عندما تريد تطوير الواقع، تأتمر بمبدأ المراكمة والحفاظ على المؤسسات القائمة، وتستبعد في مبدئها بالذات كما في آلية عملها منطق العزل والنفي والإلغاء. أما الثورة فتقوم، أول ما تقوم، على الاستبعاد. تستبعد القوى المغايرة، تعتقلها، تعدمها، تبيدها. حتى الثورات التي يحلو لها أن تميز نفسها بأنها بيضاء لا تستطيع أن تخطو خطواتها الأولى إلا تحت مبدأ الاستبعاد. ثورة تموز ١٩٥٢ في مصر لم تنتظر أكثر من ستة أشهر لتصدر مرسومها الشهير بحظر قيام الأحزاب السياسية مطلقاً. ومنذئذ، وطرداً مع التجذر الأيديولوجي للثورة، استبعدت لا المؤسسات السياسية والدستورية للنظام البرلماني السابق فحسب، بل قطاعات بكاملها من المجتمع أيضاً، بدءاً بـ«عملاء الاستعمار والانتهازيين والرجعيين»، ومروراً «برموز الإقطاع» وممثلي «الرأسمالية المستغِلّة»، وانتهاء بجميع القوى المعادية «للديموقراطية الشعبية» و«لتحالف قوى الشعب العامل»، مرفقة ذلك كله بـ«القوانين الاشتراكية» التي «ألغت الملكية الخاصة لجميع البنوك ومؤسسات الائتمان والادخار والتأمين والصناعات الكبرى وفرضت احتكار الدولة للتجارة الخارجية وأممت عديداً من المؤسسات التجارية والصناعية والمقاولات (٨٧٣ مؤسسة)»، ومتوجة ذلك كله أيضاً بقوائم العزل السياسي التي حرصت على التفريق «بين نوعين من العزل: ١ ـ عزل أعداء الثورة الاجتماعية؛ ٢ ـ استبعاد من تتعارض مصالحهم في تلك المرحلة من بناء الاشتراكية مع مصلحة

مجموع الشعب»[1].

النموذج الذي اقتدت به الثورة الناصرية، وكل ثورة مماثلة في العالم الثالث، هو بطبيعة الحال نموذج الثورة البلشفية بكلتا طبعتيها: اللينينية والستالينية على حد سواء. فالستالينية، خلافاً للتصور الشائع أو المشاع، ما كانت تمثّل انحرافاً عن الممارسة اللينينية بقدر ما كانت تمثّل استمراراً لها وتصعيداً إلى درجتها العليا. فلينين، صاحب نظرية المعادلة بين الثورة وبين تدمير الدولة «البورجوازية»، هو من اتخذ غداة ثورة اوكتوبر ١٩١٧ قراراً بحل الجمعية التأسيسية التي ما كانت نسبة تمثيل البلاشفة فيها تتعدى ٢٥٪، وهو من أخذ على عاتقه، بوصفه رئيساً لحكومة «مفوضي الشعب»، تصفية جميع السوفييتات ـ الشكل التنظيمي العفوي للثورة الروسية ـ التي لا يتمتع فيها البلاشفة بالغالبية. وهو من وقّع المراسيم التي تحظر أنشطة الأحزاب السياسية «المعادية لسلطة السوفييتات»، بما فيها حزب الاشتراكيين الثوريين اليساري، حليف البلاشفة في انتفاضة اوكتوبر ١٩١٧. وهو من أصدر أمراً باعتقال «جميع المناشفة المشكوك في ولائهم». وهو من كتب يقول: «إن مكان المناشفة والاشتراكيين الثوريين، سواء منهم المكشوفون أو المموهون تحت قناع اللاحزبيين، هو السجن». وهو أخيراً من أمر باعتقال ما لا يقل عن ألفي حزبي من هؤلاء المناشفة والاشتراكيين الثوريين، بمن فيهم أعضاء اللجنة المركزية، وبتصفيتهم إعداماً[2].

---

(١) انظر تفاصيل هذه الإجراءات، التي تمثل في رأي د. عصمت سيف الدولة «قمة النضج في مفهوم عبدالناصر للديموقراطية»، في دراسة هذا الأخير عن «تطور مفهوم الديموقراطية من الثورة إلى عبدالناصر إلى الناصرية» في: «**الديموقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣، ص ١٣٣ ـ ١٧٥.

(٢) انظر مارك فرو: **ميلاد وانهيار النظام الشيوعي في روسيا**، *Naissance et effondrement du régime communiste en Russie* منشورات بوش، باريس ١٩٩٧.

قد يُقال إن هذه تدابير تضطر إليها كل ثورة لحماية نفسها. وهذا اعتراض وجيه، ولكن من وجهة نظر الثورة، لا من وجهة نظر الديموقراطية. فهاتان قطبان لا يتلاقيان أبداً. وقد تكون أشنع شناعة منطقية بإطلاق هي فكرة «ثورة ديموقراطية» أو «ديموقراطية ثورية». فالثورة تستبعد الديموقراطية بقدر ما تستبعد الديموقراطيةُ الثورةَ. فمنطق هذه يناقض على طول الخط منطق تلك، وبادىء ذي بدء من منظور فلسفة كل منهما.

فالديموقراطية **أولاً** فلسفة واقعية، بينما فلسفة الثورة مثالية. فالديموقراطية تكرس واقعاً قائماً، وتخضعه لتنظيم إجرائي، وتسعى قصاراها إلى عقلنته. وإذا كانت الديموقراطية من طبيعة يمينية، فإن هدفها المعلن هو الحفاظ على الواقع القائم وتحصينه ضد الأخطار الخارجية كما ضد ما ترى أنه أمراضه الداخلية. أما إذا كانت من طبيعة يسارية فقد تطلب المزيد من التطوير للواقع، ولكن من خلال صيانة عقلانيته الخاصة، وليس بحال من الأحوال من خلال الخروج عليها. أما الثورة فهي في طراد دائم للمثال الذي تنشد. وعلى مذبح هذا المثال تنحر الواقع. والعقلانية التي تصدر عنها عقلانية مفارقة، لا مباطنة، للواقع. وعلى حين أن الحاضر كلي الحضور في الديموقراطية بحيث إن المستقبل ذاته لا يعدو أن يكون استمراراً له، وإن محسَّناً ومغلَّفاً بقدر أكبر من العقلانية، فإن الثورة غالباً ما تضحّي بالحاضر لصالح المستقبل أو باسمه. ومهما حرصت الثورة على أن تكون واقعية في مثاليتها، فإن عقلانيتها الأخيرة تكمن في الواقع المستقبلي الذي تتغيا أن تشيده فوق أنقاض الواقع الحاضر. فالثورة إن لم تنقلب على الواقع كفّت عن أن تكون ثورة. أما الديموقراطية فلا تثور، إذا ثارت، إلا عندما يتعرض الواقع الذي تذود عنه للتهديد، كما في حالة الاحتلال الأجنبي مثلاً. ولكن حتى في هذه الحالة فإنها تحاول

قصاراها ألا تخرج على شرعية الأمر الواقع إلا ضمن أضيق الحدود، وبالقدر الذي تتطلبه بالضبط ضرورات المقاومة.

إن واقعية الديموقراطية هذه، بالتضاد مع مثالية الثورة، تجعل من موقفها من العنف، **ثانياً**، مختلفاً إلى حد جذري. فالديموقراطية لا تحتاج، في مسعاها إلى الحفاظ على الواقع القائم (أو إلى تطويره في حال كونها «يسارية»)، إلا إلى **قدر أدنى من العنف**. في حين أن المشروع الثوري، الهادف بالتعريف إلى اقتلاع جذري للواقع وإلى إبداله بآخر جديد، يحتاج إلى **قدر أقصى من العنف**. ثم إن مثالية الثورة ـ وهذه مفارقة لافتة للنظر ـ تجعلها أكثر قابلية للقسوة بما لا يقاس من الديموقراطية الواقعية النزعة. **فالمثال أقدر على تبرير القسوة من الواقع**. وباسم المثال أبدى إبراهيم منذ قديم الأزمنة استعداده لأن يذبح بيده ابنه إسحق. فمع المثال يكف الجلاد عن أن يكون جلاداً، بل إنه يتحرر من «الوعي التعيس» عن طريق إسقاطه على الضحية نفسها. وقد قدمت محاكمات التطهير الستالينية نماذج مذهلة عن «ضحايا» تعاني هي، لا جلادها، من عذاب الضمير. وعلى حين أن الديموقراطية تقنّن العنف وتحصر استعماله الشرعي بالدولة وحدها، فإن ما من ثورة إلا وتؤسس صيغتها الخاصة من العنف الثوري مهما ادعت أنها «بيضاء». والواقع أن وصف الثورة لنفسها بأنها حمراء ليس من قبيل الصدفة. فشرايين الثورة، أي ثورة، لا ترتوي إلا بالدم: دم الأبطال الشهداء كما دم الضحايا و«أعداء الثورة». وغالباً ما تتسع دورة العنف لتطول «الرفاق» أنفسهم. فما من ثورة إلا وتنتهي بالتهام أبنائها. وباستعارة من الشاعر العربي، فقد يمكن القول: «من يقتل يسهل القتل عليه».

قانون العنف وتصعيد العنف هذا يجد ركيزة إضافية له في علامة فارقة **ثالثة** أخرى تفصل بين الديموقراطية وأيديولوجيا الثورة الجذرية.

فمبدأ الصراع في الديموقراطية هو النسبي في مواجهة النسبي، أما المواجهة في الثورة فهي بين مطلق ومطلق: مطلق من الخير في مواجهة مطلق من الشر. وعندما تتواجه المطلقات على هذا النحو المانوي، فإن المنطق الذي يفرض نفسه هو منطق الاستئصال حتى الجذر، حتى «نخاع العظم» كما تقول لغة بعض الثوريين. مَنْ هم محض **خصوم** في الديموقراطية هم بالضرورة **أعداء** في الثورة، والخصم هو برسم الإبعاد **مؤقتاً**، أما العدو فهو برسم التصفية **إلى الأبد**. وفي الديموقراطية تقع بكل تأكيد مبارزات، ولكن «بالشيش» إن جاز التشبيه، ولهذا غالباً ما توصف الديموقراطية بأنها **لعبة**. ولكن لا لعب بالمقابل في الثورة. فالمتبارزون يتماهون مع أدوارهم، وكل مبارز منهم هو بالحتم قاتل أو مقتول. فالمباريات الثورية هي «مباريات تصفية» بالمعنى الحقيقي، لا المجازي، للكلمة. وربما يصدق الوصف أكثر إذا حددنا بأنها مباريات تصفية **نهائية**.

هنا تبرز العلامة الفارقة **الرابعة** للديموقراطية بوصفها آلية دورية وتناوبية. فبمقتضى نوع من عقد ضمني يتعهد كل فريق يصل إلى السلطة بألا يسد الطريق على فريق آخر يعقبه. فليس في الديموقراطية من معارك نهائية. فالربح هو دوماً جزئي، والخسارة هي دوماً جزئية. وأقلية اليوم تحتفظ بحقها كاملاً في أن تصير أكثرية الغد. والمعارضة، كالحكومة، جزء لا يتجزأ من السلطة ومن آليتها. والحال أن النصاب الشرعي الوحيد للمعارضة في الثورة هو **الثورة المضادة**. وفي المواجهة مع «الثورة المضادة» فإن الأرباح والخسائر، على حد سواء، كلية ومطلقة. الكل في مواجهة الكل، بدلاً من جزء في مواجهة جزء. وفي هذه المواجهة الكلية لا تتجدد طواقم السلطة، بل هي على العكس سبيلها إلى تأبيد نفسها. وطاقم السلطة، بتدبّقه وبسده الطريق على أي فريق بديل، لا يترك من منفذ آخر للمعارضة سوى أن تسلك

بالفعل مسلك الثورة المضادة. فهي لا تملك من سبيل آخر لمعارضة السلطة القائمة سوى «الخروج». والخروج معناه إعادة فتح دورة العنف دوماً من جديد وإلى ما لا نهاية. وتقليد الخروج ـ الضارب الجذور في التراث السياسي العربي الإسلامي ـ يحشر المعارضة في الزاوية الضيقة: فإما الوصول وإما الموت. ولكنه يحشر أيضاً الطاقم الحاكم في الزاوية الضيقة نفسها. فما دام الخيار الوحيد المتروك أمامه هو أن يخرج من الحكم مقتولاً، فإنه لا يعود يتردد، كيما يبقى في الحكم، في أن يتصرف كقاتل.

في هذه المواجهة، التي حدّها الآخر الموت، تموت اللعبة السياسية. وبدلاً من مسرحية الديموقراطية بأدوارها المؤقتة وبممثليها الذين لا يغيب عنهم إطلاقاً أنهم مفوضون من قبل الجمهور لأداء أدوارهم وأنهم ليسوا أبطالاً في الحقيقة بل بالمحاكاة، تتحول السياسة إلى مأساة حقيقية مكتوبة بالدم والنار ومتوَّجة مشاهدها بالموت. وقد يكون ذلك هو المؤدى الأخير للأيديولوجيا الجذرية. فالجذرية، كما كان يقول ماركس، هي الذهاب إلى جذر الأشياء. وجذر كل جذر آخر في هذه الحياة هو الموت.

ولهذا بالتحديد يستحيل أن يكون أبطال الثورة والثورة المضادة ديموقراطيين. فهم يؤخذون بلعبتهم إلى حد ينسون معه أنهم محض مؤدّين لأدوار، ويتصورون أنفسهم فَعَلة وناطقين بلسان ذلك المطلق الكبير الذي هو التاريخ.

وكإطلاقيين فإنهم يعجزون عن استيعاب درس النسبي الذي هو ألفباء الديموقراطية.

وبديهي أن أحداً لا ينكر على الثوريين حقهم في أن يكونوا كذلك. فإذا كانوا يعتقدون أن الواقع فاسد إلى حد يوجب رفضه برمته ـ ولعل الواقع العربي القائم يقدم لهم مبررات لهذا الاعتقاد ـ فليس

أمامهم من خيار آخر غير أن يكونوا ثوريين.

ولكن لا يمكن لهم في هذه الحال أن يقدموا أنفسهم على أنهم ديموقراطيون.

فالديموقراطية تتقوَّم باعتقادين: أن ليس كل الواقع برسم الرفض، وأن ليس كل بديل عن الواقع ممكن.

والمسألة ترتد أولاً وأخيراً إلى تشخيص الواقع العربي.

أهو كله شر؟ أهو كله جاهلية كما يقول الأصوليون؟

إذا كان الأمر كذلك، فليتماسك الثوريون في منطقهم تماسك الأصوليين.

فهؤلاء، في رفضهم «جاهلية القرن العشرين»، يدرجون الديموقراطية نفسها في عداد أصنام هذه الجاهلية.

وعند هذا التناقض الذي يبدو بلا مخرج بين الأيديولوجيتين الثورية والواقعية تختم هذه الورقة ـ شبه الشخصية ـ نفسها. فهي ما استهدفت أن تكون نقداً لآخرين، وهنا الثوريين العرب، بقدر ما أرادت نفسها تصفية حساب مع الذات.

فكاتب هذه السطور مارس مع كثيرين غيره من أبناء جيله أسطورة الخلاص الثورية. ولكنه مصرّ، في ختام رحلة العمر هذه، على ألا يمارس أسطورة الخلاص الديموقراطية.

فالأسطورة، على حمولتها من الجمال والشاعرية، لغة طفلية، بقدر ما هي مثالية، في قراءة العالم. والحال أن الواقعية شرط لقراءة راشدة.

ما الديموقراطية؟

ليس من مفهوم يرتبط تحديده بتاريخه كالديموقراطية.

فلأن الآفة الكبرى في القرن العشرين كانت، بالنسبة إلى أوروبا على الأقل، هي التوتاليتارية، فقد أعطيت الأولوية في تعريف الديموقراطية لمعيار الحدّ من السلطة وجرى تحديدها، في الغالب من الأحيان، تحديداً سلبياً باعتبارها نقيض الدكتاتورية.

والواقع أن الحدّ من السلطة لا يمكن، على ضرورته، أن يقدم ضمانة للديموقراطية. فالحدّ من السلطة السياسية قد يتأدى في نهاية المطاف، لا إلى نزع هيمنة الدولة فحسب، بل إلى فرض هيمنة بديلة هي، في المجتمعات الحديثة، هيمنة رجال المال والإعلام، وفي المجتمعات الأقل حداثة هيمنة العصبيات والهويات المنغلقة على نفسها. وفي الحالتين كلتيهما فإن رفع يد الدولة قد يؤدي إلى تحلل المجتمع وإلى حذف كل وساطة سياسية ما بين قوى السوق المتصارعة أو ما بين العصبيات «المتقومنة» التي تمارس «الذبح على الهوية» كما في الحرب الأهلية اللبنانية أو «التطهير العرقي» كما في الحرب الأهلية اليوغوسلافية والتي لا تدع للأقليات الدينية أو اللغوية أو حتى الثقافية من مصير آخر ترشحه لها سوى العنف والموت والنفي. وما بين اقتصاد السوق الذي يميل أكثر فأكثر إلى أن يتدوّل ويعم العالم أجمع خارقاً حدود الدول والأمم، والعصبيات والأصوليات المنغلقة عدوانياً على نفسها والمتأوّلة لسيرورة «عولمة العالم» mondialisation du monde على أنها غزو ثقافي ونزع للهوية، فإن المجال السياسي يتجزأ والديموقراطية تنحط وتتقلص، في أحسن الأحوال، إلى سوق سياسية

مفتوحة بقدر أو بآخر ولكنها مفتقدة في الوقت نفسه لأي توظيف فكري أو وجداني.

ومن هنا محاولة تطوير سؤال «**ما الديموقراطية؟**»(*) في منحى أكثر إيجابية، انطلاقاً من رفض مزدوج: رفض كلية قدرة الدولة، ورفض المواجهة الخطرة والمنفلتة من عقال أي وساطة سياسية بين الأسواق والقبائل.

وكما أن التحديد السلبي للديموقراطية كان مشروطاً بتاريخية الممارسة السياسية التوتاليتارية في شرقي أوروبا (الشيوعية) ووسطها (النازية) وجنوبها (الفرنكوية)، فإن أي محاولة لتحديد أكثر إيجابية للديموقراطية لا بد أن تأخذ في اعتبارها المشروطية التاريخية لممارستها في سياق عالم لا يتوحد إلا بقدر ما ينقسم ثنائياً على نفسه، ولا «يتعولم» إلا بقدر ما يتوزع إلى شمال وجنوب، مثلما كان يتوزع بالأمس إلى غرب وشرق.

وما يميز محاولة ألان تورين لتطوير فلسفة سياسية إيجابية للديموقراطية هو أنها تموضع نفسها سوسيولوجياً على مستوى الفاعل الاجتماعي العيني سواء أكان فرداً أم جماعة. ومقولة الفاعل الاجتماعي تحتل هي نفسها موقعها بين حتميتين: العقل الأداتي الذي لا غنى عنه في عالم التقنيات والمبادلات الحديث، وهو عقل وحدوي يحيل جميع من ينضوون تحت لوائه إلى وحدة القانون والعلم والإنسان، والذاكرة أو المخيلة الخلاقة المرتكزة بالضرورة على هوية خصوصية وتراث ثقافي. فبدون الوحدة فإن الاتصال ما بين الإنسان والإنسان يغدو مستحيلاً، وبدون الخصوصية وتنوع الذاكرات فإن الموت يغلب الحياة. والفاعل الاجتماعي إنما هو الذات، الفردية أو

(*) Alain Touraine: *Qu'est-ce que la démocratie?*, Paris, Fayard, 1994.

الجماعية، التي تُدْخِل ما بين هاتين الحتميتين بُعْد الحرية. فإن تكن ميزة المجتمع الحديث على سائر مجتمعات ما قبل الحداثة هي تحويله الحرية إلى قيمة كونية، فإن ميزة المجتمع الديموقراطي على سائر مجتمعات الحداثة هي فسحه المجال لتوكيد قيمة الحرية من خلال إقراره بحق مقاومة الضغط المتنامي للسلطة الاجتماعية على الشخصية وعلى الثقافة معاً. فالسلطة السياسية قد فرضت معايير موحَّدة، وأخضعت العمل لتنظيم موصوف بأنه علمي، والعامل لإيقاع عمل موصوف بأنه معقلن. والسلطة الاقتصادية فرضت في المجتمع الاستهلاكي أكبر استهلاك ممكن لعلامات المشاركة. كما فرضت السلطة السياسية التعبوية تظاهرات جماعية للانتماء والولاء. وإنما ضد جميع أشكال السلطة هذه، التي تمارس عسفها على الأذهان أكثر مما تمارسه على الأبدان، كما كان أعلن توكفيل قبل قرنين من الزمن، والتي تفرض صورة عن الذات وعن العالم أكثر مما تفرض احترام القانون والأنظمة، يمارس الفرد بدوره مقاومته ويؤكد ذاته من خلال خصوصيته ورغبته في الحرية من حيث هي قيمة كونية ويؤسس نفسه كفاعل قادر على تغيير محيطه بالذات.

فالديموقراطية ليست فقط منظومة من الضمانات المؤسسية، ليست حرية سلبية، بل هي، على حد تعبير روبير فريس، سياسة الذات الفاعلة. والنظام الديموقراطي قابل للتعريف بأنه شكل الحياة السياسية الذي يعطي أكبر الحرية لأكبر عدد، مع حمايته وإنتاجه في الوقت نفسه لأكبر تنوع ممكن. وواضح للعيان كم هو ناقص تعريف الديموقراطية بأنها سيادة الغالبية. فالديموقراطية، من دون أن تتنكر لهذه السيادة، إنما هي بالأحرى سياسة الاعتراف بالآخر. فالدول الأوروبية ما صارت ديموقراطية إلا عندما اعترفت، بعد حروب الأديان، بتنوعها الاجتماعي والثقافي. ولا وجود للديموقراطية خارج

نطاق الاعتراف بتنوع الأصول والاعتقادات والآراء والمشاريع. وقوام الديموقراطية إنما هو في احترام المشاريع الفردية والجماعية التي تجمع بين تأكيد الحرية الشخصية وحق الانتماء إلى جماعة قومية أو لغوية أو دينية خاصة.

والديموقراطية لا تقوم فقط على قوانين، بل كذلك، وعلى الأخص، على ثقافة سياسية. والثقافة الديموقراطية هي في منطلقها الأول ثقافة مساواة. فالديموقراطية تفترض هدم النظام التراتبي أو التفاضلي الموروث من القرون الوسطى ليحلّ محله نظام المساواة الحديث. لكن هذه النزعة المساواتية ليست كل جوهر الديموقراطية. بل هي قد تتأدى على العكس، كما أثبت ذلك مثال الثورة الفرنسية ومثال الثورة الروسية، إلى المجتمع الجماهيري أو حتى إلى التوتاليتارية الاستبدادية. وصحيح أن التقاليد الديموقراطية قد ثبّتت عميقاً في الأذهان صوراً بطولية للثورات الشعبية التي تعبىء جماهير الأمة ضد أعدائها الخارجيين والداخليين. ولكن لئن أنقذت الثورات الجماهيرية الديموقراطية من أعدائها، فقد أنجبت في الغالب من الأحيان، إن لم نقل على الدوام، أنظمة مضادة للثورة وللديموقراطية معاً من خلال تركيزها المفرط للسلطة، ومن خلال صوفيتها في الدعوة إلى الوحدة القومية وإجماعية الالتزام، ومن خلال تنديدها بخصومها وتصويرهم على أنهم خونة، لا على أنهم حَمَلة آراء ومصالح مغايرة.

ولكن كما أن الديموقراطية تتهددها من جانب أول النزعة المساواتية الشعبوية أو القوموية التي تريد، باسم عقلانية كونية مجردة، أن تدمر جميع الانتماءات الاجتماعية والثقافية وأن تلغي بالتالي كل الخصوصيات العينية التي قد تشكل ثقلاً موازناً للسلطة الممركزة، كذلك تتهددها من الجانب المقابل نزعة ثقافية خصوصية تتطرف في احترام الأقليات إلى درجة إلغاء فكرة الغالبية بالذات وتقليص مضمار

القانون إلى أضيق نطاق ممكن. والخطر في هذه الحال واضح هو الآخر للعيان: فباسم احترام الفروق ينتهي الأمر إلى تشكيل سلطات فئوية تتمتع، داخل الفئة المعنية، بسطوة مضادة للديموقراطية ومن طبيعة قروسطية في الغالب، مع كل ما يستتبعه ذلك من هيمنة لهاجس الهوية المقفلة القائمة على كراهية الآخر والتعبئة الوجدانية ضده.

ولأن الحداثة تقوم على التسيير الصعب للعلاقات بين العقل والذات، بين الخطاب الكوني للعقل الأداتي والخطاب الخصوصي للهوية الشخصية والجماعية، فإن الديموقراطية، أثمن ثمار الحداثة، قابلة للتعريف بأنها إرادة التركيب بين الفكر العقلاني والحرية الشخصية والهوية الثقافية.

فالفرد يكون ذاتاً فاعلة إذا ما قرن في مسالكه بين الرغبة في الحرية، والانتماء إلى ثقافة، والدعوة إلى العقل، جامعاً على هذا النحو بين مبدأ للفردية ومبدأ للخصوصية ومبدأ للكونية. وعلى المنوال نفسه، وللأسباب ذاتها، فإن المجتمع يكون ديموقراطياً بقدر ما يؤالف بين حرية الأفراد واحترام الاختلافات والتنظيم العقلاني للحياة الجماعية عن طريق التقنيات والقوانين المعلمنة للإدارة العامة والخاصة. والثقافة الديموقراطية هي بدورها مجهود للتركيب بين الوحدة والتنوع، بين الحرية والاندماج، بين قواعد مؤسسية مشتركة ومصالح وثقافات خاصة.

وفيما يتعلق بجدلية العلاقة بين الغالبية والأقلية، أو الأقليات بالأحرى، فإن الديموقراطية لا تقوم إلا بقدر ما تربط بين سلطة الغالبية وحقوق الأقليات. فالديموقراطية هي النظام الذي تعترف فيه الغالبية بحقوق الأقليات، لأنها تقبل بأن تصير أقلية اليوم غالبية الغد، وغالبية اليوم أقلية الغد، وهذا بدون أن تكفّ لا هذه ولا تلك عن الخضوع لقانون موحد يحكم، بعيداً عن العنف ومنطقه، حركة الحدود فيما بينهما.

وهذه النقطة الأخيرة لها أهميتها الخاصة: فإن يكن من نقيض لثقافة الديموقراطية فهي ثقافة العنف. وقد يكون العنف آفة القرن الحادي والعشرين مثلما كانت التوتاليتارية آفة القرن العشرين. فالعنف هو نتيجة كل مطلب اجتماعي لا يجد له جواباً في النظام السياسي القائم، إما لأن هذا النظام محدود أو مشلول أو مسحوق تحت وطأة سلطة استبدادية، وإما لأن المطالب نفسها ليست مما يقبل التفاوض، ولأنها لا تسعى أصلاً إلى أن تجد تلبية لها بقدر ما تسعى إلى تعبئة القوى التي من شأنها أن تساعد على الإطاحة بالنظام المؤسسي القائم. والقاسم المشترك بين الوضعين كليهما، على ما بينهما من تناحر جذري، هو استبعادهما المسبق للحل الديموقراطي من حيث إن الديموقراطية هي في الأساس نظام للتوسّطات السياسية بين الدولة والفعَلَة الاجتماعيين. فكل شيء يجري كما لو أن المواجهة مطلوبة لذاتها، ومطلوب معها إعدام كل إمكانية للتوسط. فالسلطة القائمة تصور الحركة التعبوية المضادة لها على أنها «رسابة» صلبة متكلسة أو «مستحاثة» متحجرة غير قابلة للهضم ولا للتعامل معها من قبل المؤسسات؛ والحركة المضادة تطرح نفسها بالفعل على أنها حركة تعبوية جذرية ليس لها برنامج مطلبي بقدر ما أن برنامجها هو الإطاحة بالسلطة القائمة للحلول محلها. وفي الحالين جميعاً لا يعود ثمة من وسيط ممكن غير العنف.

والحال أن العنف بطبيعته لا ديموقراطي، سواء في وظيفته القمعية أو في وظيفته الثورية. ويكاد لا يختلف اثنان على أن الصفة الديموقراطية تسقط عن كل سلطة تمارس العنف القمعي ولو بذريعة الدفاع عن الديموقراطية. وبالمقابل فإنه لا يزال شائعاً الاعتقاد بأن العنف الثوري، الذي تمارسه الحركات السياسية المعارضة، يمكن أن يكون في بعض الحالات ذا مضمون ديموقراطي أو أن يمثّل طوراً

انتقالياً إلى الديموقراطية. والحال أن التجربة البلشفية قد كلفت غالياً بما فيه الكفاية لتثبت أن الثورة، أي ثورة، تمرض وتموت بجرثومة العنف الذي كان لها بمثابة القابلة. فالعنف نقيض للديموقراطية، ليس فقط من حيث إن إحدى الوظائف الأساسية للديموقراطية هي الحد من العنف كما الحد من السلطة، بل كذلك وأساساً من حيث إن العنف نقيض للحركة الاجتماعية بما هي كذلك. فالحركات الاجتماعية هي مقوِّم أساسي في الديموقراطية، إذ فيها تتجسد تلك الذاتية الفاعلة التي على عاتقها تقع مهمة البناء الديموقراطي.

ولكن العنف الثوري أو الإرهابي، الذي يتحدد بالقطيعة مع الوضع القائم، ليس مولِّداً لفاعل اجتماعي بقدر ما هو مولَّد لوضع أزموي من طبيعة حربية ومتحدد باستراتيجية استيلاء على السلطة تجهل القواسم المشتركة وتحبس الحركة الثورية بين كمَّاشتي منطق ثنائي صارم: الكل أو لا شيء. والفارق الكبير بين الحركة الاجتماعية والحركة الثورية هو أن الأولى تطلب تحرير فاعل اجتماعي بعينه على أساس برنامج مطلبي محدد، بينما تطلب الثانية خلق مجتمع مثالي مزعوم يبشِّر بنهاية التاريخ أو بعودة البشرية إلى ما قبل تاريخها. وحالما يُرسى الحجر الأول في بناء هذا المجتمع المثالي يُستغنى عن خدمات الحركة الثورية وتتقدم مهمة تصفيتها على غيرها من المهام. وقد لوحظ منذ زمن بعيد، وحتى قبل أن يرى النور علم اجتماع الثورات، أن الثورة حالما تنتهي من أعدائها تبدأ بالتهام أبنائها ممن يوصمون بأنهم «خونة». والغريب أنه دائماً ما يتضح، في جميع الثورات بلا استثناء، أن خونة الداخل هم أكثر تعداداً بكثير من أعداء الخارج. ذلك أن المجتمع المثالي المحلوم به لا يُتصور إلا على أنه مثال لمجتمع متجانس، والتصفية الدائمة هي طريقه المحتوم إلى المزيد من التجانس. والمجتمع المطلق التجانس هو مجتمع يجهل

الذاتية كما يجهل الآخر، أي العمودين اللذين يقوم عليهما هيكل الديموقراطية. ولقد أضاع المثقفون الملتزمون زمناً طويلاً في مطاردة حلم الثورة، والمطلوب اليوم ليس مطاردة حلم الديموقراطية، بل إخضاع إشكالياتها لتفكير واقعي. والحاجة ملحّة اليوم إلى رد اليوطوبيا إلى علم السياسة. والحال أن السياسة هي، انطلاقاً من معرفة الواقع، علم عقلنة الممكن.

مرة أخرى: ما الديموقراطية؟

إن تكن الديموقراطية ممارسة قديمة فإنها، كنظرية، فكرة جديدة. وهذه الفكرة نمت وتطورت فوق أنقاض فكرة «الثورة». فبقدر ما كان القرن العشرون في نصفه الأول قرن الآمال الثورية العريضة، كان في نصفه الثاني قرن الكوابيس التوتاليتارية والبيروقراطيات السلطوية. وخيبة الأمل بالثورة هذه هي التي فرضت طوال حقبة مديدة تصوراً متواضعاً وإجرائياً للديموقراطية بوصفها محض آلية للحدّ من سلطة الدولة وهيمنتها. ولكن هذا الحد الضروري لهيمنة الدولة ليس بحد ذاته ضمانة للديموقراطية: فهو قد لا يتأدى في نهاية المطاف إلا إلى هيمنة سلطة المال والإعلام. هذا إن لم يتأدَّ إلى تحلُّل المجتمع نفسه وإلى تحول الحوار السياسي، الذي هو شرط لازم للديموقراطية، إلى مواجهة عنيفة وعارية، أي بلا أية وساطة، بين سوق تنزع أكثر فأكثر إلى أن تتدوَّل وبين هويات تنزع أكثر فأكثر إلى أن تنغلق على ذاتها. ومن هنا كان الرفض المزدوج الذي يصدر عنه السوسيولوجي الفرنسي المشهور ألان تورين في كتابه الجديد **ما الديموقراطية؟**: رفض الدولة الصلفة والمحتكرة لنفسها الدور التعبوي، ورفض المواجهة الخطرة واللامتوسِّطة بأي فَعَلة اجتماعيين بين الأسواق والقبائل.

ولكن مؤلِّف **ما الديموقراطية؟** لا يريد أن يقف عند حدود التعريف السلبي للديموقراطية بوصفها نقيضاً لأنظمة الحكم التوتاليتارية والاستبدادية التي ازدهرت وأفلت في الشرق والتي لا تزال تلبِّد وجه الأفق في الجنوب. فالديموقراطية لن تكون إلا كلمة فقيرة فيما إذا

تحددت بأنها محض مجموعة من الضمانات ضد احتكار الحكام للسلطة ضداً على إرادة الغالبية، أو فيما إذا انحطت إلى محض حرية للاستهلاك في «سوبرماركت» السياسة. فالمطلوب في نظر آلان تورين الاستعاضة عن التعريف السلبي والضعيف للديموقراطية بتعريف إيجابي وقوي، والانتقال من الديموقراطية الإجرائية والتداولية إلى ما هو أكثر حتى من ديموقراطية المشاركة، إلى ما لا يتردد ألان تورين في أن يسميه «ديموقراطية التحرر».

مقدمات الديموقراطية:

ولديموقراطية التحرر مقدماتها أو شروطها الأولية. وفي مقدمتها أن تكون تعددية، وذلك بأوسع معاني الكلمة، أي بالمعنى العلماني. فلو أن مجتمعاً من المجتمعات حَصَر في مؤسساته تصوراً معيناً عن الخير، لجنح لا محالة إلى أن يفرض معتقداته وقيمه على أعضائه على ما بينهم من تنوع واختلاف. والحال أن الحكومة الديموقراطية، مثلها مثل المدرسة العامة التي تفرّق بين ما يعود إليها من شؤون العلم والتعليم وبين ما يعود إلى الأسر والأفراد من اختيار ديني، لا تستطيع أن تفرض تصوراً دون سواه للخير والشر، بل وظيفتها، في هذا المجال، أن تتأكد من قدرة كل فرد على الانتصار لمطالبه وآرائه، وعلى أن يكون حراً في اعتناق أفكاره ومحمياً في اعتناقه لها. والفكرة الأكثر مضادَّة للديموقراطية من هذا المنظور هي فكرة دين الدولة. فليس للدولة أن تكون ذات إمرة في مجال المعتقدات الأخلاقية أو الدينية. بل وظيفتها أن تكفل لمواطنيها حقهم في أن يعتنقوا ما شاؤوا من هذه المعتقدات. ولكن حتى حرية الرأي والاعتقاد هذه لا يمكن أن تقف عند هذا الحد السلبي، بل لابد أن تقترن بحرية إيجابية مثل حرية الصحافة مثلاً. فالأقوياء هم وحدهم الذين يستطيعون الاستغناء عن مثل هذه الحرية لأنهم يستطيعون الدفاع عن مصالحهم وتأمينها في

السر والخفاء ومن خلال تعبئة شبكات القرابة والصداقة والنفوذ والرشوة. ولكن بدون حرية صحافة فإن الضعفاء، والمنتمين إجمالاً إلى الأقليات أياً تكن طبيعتها، لن يستطيعوا إسماع أصواتهم.

وفكرة الأقلية مقدمة أساسية ثانية في ديموقراطية التحرر. فصحيح أن هدف الديموقراطية هو تنظيم مجتمع تعتبره الغالبية عادلاً، ولكن مفهوم الغالبية لا ينبغي أن يتضمن نفياً مسبقاً لحق الأقلية في أن تصير غالبية. وفي الوقت الذي يمكن فيه تعريف النظام الديموقراطي بأنه ذلك الشكل من الحياة السياسية الذي يعطي الحرية الأكبر للعدد الأكبر، فإن لازمته الماهوية، التي يكفّ بدونها عن أن يكون ديموقراطياً، هي توفير الحماية للتنوع والاختلاف وتأمين الظروف لهما لإنتاج نفسهما ولمعاودة إنتاجها بملء الحرية في إطار من وحدة المجتمع. وما يجري اليوم في صربيا والبوسنة لا يدع مجالاً للشك في أن الديموقراطية لا تتقوَّم جوهرياً بالانتماء الجماعي أو الغالبيّ، بل باحترام التنوع وحرية الآخر. وعلى حد تعبير تشارلز تايلر[١]، فإن الديموقراطية هي سياسة الاعتراف بالآخر.

وعليه، في الوقت الذي لا تقوم فيه للديموقراطية قائمة خارج نطاق الاعتراف بتنوع الأصول والمعتقدات والآراء والمشاريع، وتأمين الضمانات الدستورية للأقلية لممارسة حقها في توكيد ذاتها في ظل سيادة الغالبية، فإن الديموقراطية لا ترتدّ إلى منظومة من القوانين، بل ترتكز أيضاً وعلى الأخص على ثقافة سياسية. وغالباً ما حُدّدت الثقافة الديموقراطية بأنها ثقافة المساواة كما سبق وذكرنا. وبالفعل، إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الديموقراطية، بوصفها الثقافة السياسية للحداثة، قد رأت النور بالتضاد مع النظام التراتبي القديم الذي كان فيه معظم البشر

---

(١) Charles Taylor, *Policies of Recognition*, Princeton University Press, 1992.

حبساء طوائف وهويات جماعية ضيِّقة ومقفلة، فإن المطلب الديموقراطي الأول يمكن أن يأخذ، حسب التقليد الذي بدأه توكفيل واستكمله لويس ديمون[1]، الصيغة التالية: إحلال إنسان المساواة homo aequalis محل إنسان التراتب الهرمي homo hierarchieus. ولكن المساواة، كيما تكون ديموقراطية، لا بد أن تعني حق الفرد في اختيار وجوده وتسييره. وما لم تتضمن المساواة حق التفرّد هذا، فإنها قد تنتهي، كما أثبتت ذلك التجربة التاريخية، إلى المجتمع الجماهيري أو حتى التوتاليتاري سواء بطبعته الفاشية أو السوفياتية أو الأصولية الدينية. وهذا ما يميز أصلاً ديموقراطية المحدثين عن ديموقراطية القدامى. ففي زمن الحداثة الثانية هذا قد يكون بات مطلوباً الابتعاد عن الصور الأكثر بطولية للتقاليد الديموقراطية القديمة، صور الثورات الشعبية المعبِّئة للشعوب والأمم ضد أعدائها الخارجيين والداخليين. وكما ذكرنا سابقاً، فالثورات قد أنقذت الديموقراطية في غالب من الأحيان من أعدائها، لكنها أنجبت أنظمة معادية للثورة وللديموقراطية معاً بتركيزها للسلطة، وبرفعها شعارات الوحدة الوطنية والحروب الجهادية والالتزام الجماعي، وباعتبارها خصومها خونة ينبغي محقهم وأعداء لا سبيل إلى التعايش معهم، لا مجرد حَمَلة لمصالح مباينة وأفكار مغايرة.

وإنما ضداً على هذه العقلانية المجرَّدة، المعبِّئة والمُمَرْكِزَة معاً، والتي تسعى إلى أن تحذف، بقوة القانون العام والكلي، جميع الانتماءات الاجتماعية العينية والولاءات الثقافية الخصوصية التي يمكن أن تشكّل ثقلاً مقابلاً للسلطة البيروقراطية التي تريد تقليص الفرد إلى محض مواطن، تؤكد الثقافة الديموقراطية الحديثة على الحرية

---

(١) Louis Dumont, *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, 1977.

الشخصية كما على حق التماهي مع جماعة قومية أو لغوية أو دينية خصوصية. ولكن الديموقراطية، إذ تفعل ذلك، تحاذر السقوط في مطبّ مقابل. فالثقافة الخصوصية شيء، والخصوصية الثقافية شيء آخر. فالخصوصية الثقافية تغالي في احترام الأقليات إلى حد إلغاء فكرة الغالبية بالذات، وتتطرف في معارضة تجريد الفرد إلى مواطن إلى حد إلغاء فكرة المواطنية بالذات. والخطر على الديموقراطية هنا بادٍ للعيان: فباسم احترام الفروق والهويات الاختلافية تُؤسَّس سلطات طائفية ترفض الاعتراف باستقلالية الشخص الإنساني وتحبس الفرد في حظائر مغلقة أو غيتوات دينية أو إثنية ينعدم معها وجود المجتمع المدني أو يتحول إلى سوق لعقد الصفقات أو التسويات بين طوائف محبوسة في هاجس هويتها وتجانسها.

وفي مواجهة هذا الانحباس الطائفي، المفضي إلى الأصوليات بشتى أنواعها، الدينية والإثنية منها على حد سواء، فإن وسيلة الدفاع الأساسية في يد الديموقراطية هي العمل العقلاني، أي الرجوع إلى التفكير العلمي والحسّ النقدي والإحالة إلى القوانين الكلية الحامية لحرية الأفراد.

وإذا كانت الديموقراطية قابلة للتعريف بأنها سيادة الفرد من حيث هو ذات فاعلة وحرة، ومن حيث هو موجود متجذّر في خصوصيته وفي نزوعه معاً إلى الحرية وإلى البناء المستقل لوجوده ضد منطق الهيمنة أياً تكن طبيعتها، فإن الفردية بحد ذاتها ليست كافية لبناء الديموقراطية. فالفرد الذي لا يجري إلا وراء سائق مصالحه وتلبية حاجاته، والذي لا يتردد في أن يدير ظهره لنماذج السلوك المركزية، ليس على الدوام حاملاً لثقافة ديموقراطية، حتى ولو كان أسهل على هذا الفرد أن يزدهر في مجتمع ديموقراطي منه في مجتمع غير ديموقراطي. فالفرد لا يرقى إلى مصاف الذات الفاعلة إلا إذا قرن في

سلوكه بين الرغبة في **الحرية** والانتماء إلى **ثقافة** والإحالة إلى **العقل**، جامعاً على هذا النحو بين مبدأ للفردية ومبدأ للخصوصية ومبدأ للكونية. وعلى المنوال نفسه، وللأسباب نفسها، يجمع المجتمع الديموقراطي ويوازن بين حرية الأفراد كتجسيد لمبدأ الفردية، واحترام الفروق كتجسيد لمبدأ الخصوصية، والتنظيم العقلاني للحياة الجماعية كتجسيد لمبدأ الكونية. وتضافر هذه الجبهات الثلاث معاً هو ما يحدد جوهر الثقافة السياسية للديموقراطية ويحول دون انحطاط الفرد إلى محض مستهلك في السوق السياسية أو الاقتصادية، ودون انحطاط الأمة إلى قومية طائفية مغلقة وعدوانية، ودون انحطاط العقل إلى توتاليتارية على شاكلة «الاشتراكية العلمية». ومن ثم، فإن الثقافة الديموقراطية لا ترى النور إلا إذا جرى تصوّر المجتمع السياسي على أنه منظومة من المؤسسات هدفها الرئيسي المؤالفة بين حرية الأفراد واستقلالية الجماعات ووحدة النشاط الاقتصادي والقواعد القانونية.

وعلى هذه الجبهة المثلثة تخوض الثقافة الديموقراطية أخطر معاركها. إذ لم يسبق قط لمساجلة أن قسمت العالم المعاصر بعمق إلى الحد الذي تقسمه المساجلة بين أنصار التعددية الثقافية والمدافعين عن النزعة الكلية الدامجة، أو ما درجت تقاليد الثقافة السياسية في الغرب على تسميته بالتصور الجمهوري اليعقوبي. ولكن الثقافة الديموقراطية لا تقبل المماهاة، في نظر آلان تورين، مع أي من هاتين النزعتين. فهي تنبذ، بقوة متساوية، هاجس الهوية الذي يحبس كل فرد في طائفته ويقلص الحياة الاجتماعية إلى فضاء من «التسامح»، مما يترك المجال فسيحاً وطليقاً أمام التمييز والتفرقة والتشيع والحروب الجهادية، مثلما تنبذ الروح اليعقوبية التي تدين وترفض، باسم مذهبها الكلي أو الكوني، اختلاف المعتقدات وتنوع الانتماءات والذاكرات الخاصة. فالثقافة الديموقراطية تتحدد بأنها مجهود للمؤالفة بين الوحدة

والتنوع، بين الحرية والاندماج، وللتركيب بالتالي بين القواعد المؤسسية المشتركة والمصالح والثقافات المختلفة. ومن ثم يتعين التوقف عن المعارضة الخطابية بين سلطة الغالبية وحقوق الأقليات، فلا وجود للديموقراطية حيث لا تحترم تلك السلطة وهذه الحقوق معاً. والديموقراطية هي النظام الذي تعترف فيه الغالبية بحقوق الأقليات لأنها تقبل بأن تصير أكثرية اليوم أقلية غداً وبأن تخضع لقانون يمثّل مصالح مباينة لمصالحها ولكنه لا يحرمها من ممارسة حقوقها. وإنما من وعي هذه التبعية المتبادلة بين الوحدة والتنوع يتغذى الروح الديموقراطي؛ ومن المساجلة الدائمة حول الحدود المتحركة، الفاصلة والجامعة بينهما معاً، يستمد نسغه.

الديموقراطية واقتصاد السوق:

قبل سقوط التجربة السوفياتية، وعلى الأخص بعده، بات من مسلمات الفكر السياسي المعاصر، ولاسيما في شقِّه الليبرالي، الربط بين اقتصاد السوق والديموقراطية السياسية باعتبارهما وجهين لعملة واحدة. فالقاسم المشترك بينهما هو الحدّ من سلطة الدولة المطلقة، وهذا على ضوء التجربة التاريخية للقرن العشرين الذي شهد في أرباعه الثلاثة الأولى هيمنة للدولة المستبدة سياسياً والإرادوية اقتصادياً، كما شهد في ربعه الأخير أفولاً ثم سقوطاً لهذا النموذج اليعقوبي من الدولة لصالح اقتصاد السوق وعودة الديموقراطية السياسية إلى مناطق كانت طُردت منها، كما في العديد من بلدان أميركا اللاتينية، أو لم يقيض لها قط أن تتطور فيها كما في العديد أيضاً من بلدان أوروبا الوسطى والشرقية.

ولا شك أن الدعوى الليبرالية التي تقول بفصل السلطة السياسية عن السلطة الاقتصادية وبتجريد الدولة من الرقابة المباشرة على الاقتصاد تبدو اليوم منتصرة. ولا شك أيضاً أن هذه الدعوى تنطوي

على شطر من الحقيقة. إذ لم يعد ثمة مناص اليوم من القبول بفكرة أن الديموقراطية تمسي عرضة لخطر كبير حيثما تضع الدولة يدها مباشرة على الاقتصاد. ومن ثم لا بد من الاعتراف أيضاً بأن اقتصاد السوق شرط لازم للديموقراطية لأنه يحدّ من هيمنة الدولة. ولكن اعترافاً كهذا يتناقض مع تقليد أيديولوجي عريق يوحِّد ما بين الديموقراطية والإرادة الشعبية الممثَّلة بدولة أو بحزب طليعي قادر على أن يطيح، بالاعتماد على عنف الشارع والجماهير عند الضرورة، بسيطرة طبقة أو نخبة حاكمة. والحال أن هذه الأيديولوجيا لم يقم أي برهان على صحتها على صعيد الواقع التاريخي. فالإطاحة بسيطرة اجتماعية لا تتأدى بصورة آلية إلى قيام ديموقراطية سياسية. صحيح أن غالبية من الثوريين وضعوا في مقدمة أهدافهم وصبواتهم توسيع الحريات الديموقراطية وتعميمها، ولكن ليس من ضرورة منطقية توجب أن يتمخض تغيير المجتمع وجوباً عن قيام ديموقراطية سياسية. ومثل هذا الضعف في الاستدلال المنطقي يُلحظ في التفكير الليبرالي عندما ينتقل من التوكيد بأن حرية الاقتصاد تجاه الدولة شرط لازم للديموقراطية إلى التوكيد بأنها شرطها الكافي أو حتى علتها المحدِّدة. والحال أن التجربة التاريخية والعينية تفرض صيغة أكثر توازناً: فلئن لم يكن ثمة وجود للديموقراطية بدون اقتصاد السوق، فثمة بالمقابل وجود لبلدان كثيرة تطبق اقتصاد السوق بدون أن تكون ديموقراطية. أفلا يقدم لنا التاريخ المعاصر أمثلة عديدة، في العديد من المناطق، على دكتاتوريات حطمت دولة التخطيط والاقتصاد الموجه، وفرضت اقتصاد السوق، وربطت موارد البلاد بالسوق العالمية؟ أفلا تقدم الصين نفسها المثال على نظام استبدادي، بل توتاليتاري، يبادر إلى إطلاق اقتصاد السوق في قطاعات أوسع فأوسع ويفتحها لدخول الرساميل الأجنبية؟ وفي أميركا اللاتينية، ألم تعلن الدكتاتوريات العسكرية، كما في الأرجنتين

أو التشيلي، انضواءها تحت لواء الليبرالية الاقتصادية؟ ومصر ما بعد الناصرية، ألم تُعِدْ العمل بمبدأ اقتصاد السوق بدون أن تعيد الحرية السياسية المصادرة؟ بل لنعد إلى تاريخ الرأسمالية نفسها. فإنكلترا، التي كانت على امتداد القرن التاسع عشر مركز السوق العالمية، لم تعترف بحق الانتخاب المعمَّم للرجال ـ دون النساء أصلاً ـ إلا بعد إصلاحات ١٨٨٥، أي بعد عقود عديدة من خيار اقتصاد السوق المفتوح على التجارة العالمية. ولا شك أن السوق تحتاج، كيما تؤتي مفاعيلها، إلى دولة ناجعة، وإلى سياسات اقتصادية موائمة، وإلى وسائل اتصال جيدة، وإلى مستوى عالٍ من التعليم بالنسبة إلى جملة السكان، ولكن ما حاجتها إلى الديموقراطية؟ ولا شك أيضاً أن الاقتصاد الليبرالي يتخوف من رقابة السلطة السياسية على الاقتصاد، ولكن من الممكن تماماً لسلطة سياسية غير ديموقراطية أن تضع نفسها في خدمة تراكم الرأسمال، مثلما يمكن لنظام ديموقراطي أن يسهى عن حاجات الاقتصاد وأن يعطي الأولوية لحماية مصالح مكتسبة أو لتلبية مطالب خاصة أو لاسترضاء شرائح بعينها من الناخبين دونما اعتبار لحركية العوامل الاقتصادية أو لتوازن السياسة الاقتصادية وانسجامها.

الديموقراطية والتنمية:

لا بد إذن من قلب طريقة التفكير المعتادة. فبدلاً من اعتبار الديموقراطية رفيق درب سياسياً للتطور الاقتصادي، ينبغي التساؤل عن ماهية الشروط التي يتأدى فيها اقتصاد السوق إلى التنمية والتطور، وعن دور الديموقراطية في هذا الانتقال؟ وما لم نقلب المعادلة، فإننا نكون حكمنا سلفاً بأن الديموقراطية هي حكر وامتياز للبلدان المتطورة والغنية، وبأن البلدان المتخلفة والفقيرة محكوم عليها، أياً ما تكن خياراتها شعوباً وحكاماً، بأن تكون سجينة أبدية للأنظمة الاستبدادية.

والواقع أن طرح علاقة الديموقراطية بالتنمية يقتضي أولاً تفكيك

مقولة التنمية نفسها. فالديموقراطية، من حيث هي سؤدد للأفراد وحرية للجماعات وحدود متحركة باستمرار بين الغالبية والأقلية، أوفر حظوظاً وأسهل منالاً في بلدان التنمية الداخلية المنشأ Endogène منها في بلدان التنمية الخارجية المنشأ Exogène. فعلى حين أن العمل الديموقراطي في البلدان الداخلية التطور ينزع إلى الحدّ من سلطة الدولة على الأفراد، فإن التحديث، وبالتالي الدقرطة، لا يمكن أن يأتيا في البلدان الخارجية التطور إلا عن طريق تدخل من خارج الفَعَلة الاجتماعيين، وفي الغالب عن طريق الدولة الوطنية التي تجد نفسها في هذه الحال في مواجهة طوائف أو هويات جماعية اختلافية معارضة لسياسة التحديث المفروض أكثر مما هي محامية عن الحريات الشخصية.

ولكن ليس ثمة من حتميات في هذا الصدد ولا من أقدار مسبقة. فليس ثمة من طريق مرسوم سلفاً لتطور «طبيعي» نحو الديموقراطية في البلدان المحدَّثة أو لـ«شذوذ» استبدادي في بلدان التطور الخارجي المنشأ. فصحيح أن الحريات الفردية في الحالة الأولى هي حامل «طبيعي» للديموقراطية، ولكنها قد تحكم عليها بأن تكون أسيرة مصالح خاصة. ففي وسط أوروبا كما في جنوبها تعرضت ديموقراطية البلدان المتطورة لمحنٍ توتاليتارية قاسية. كذلك فإن تعاظم أشكال اللامساواة وتركيز السلطة في أيدي نخب وفئات ضيقة يجعلان الديموقراطية عرضة دائمة لخطر المصادرة أو الشكلية حتى في مسقط رأسها الذي رأت فيه النور، أي أوروبا الغربية. وبالمقابل، فإن الدفاع عن حقوق الطوائف والهويات الاختلافية في صفوف الأقليات يمكن أن يكون عاملاً من عوامل الدقرطة في بلدان التنمية الخارجية المنشأ، ولكن هذا إذا اقترن بمشروع للتحديث والعقلنة. أما في حال معارضة التحديث لما يستتبعه من تفتح للحريات الشخصية ومن خطر بالتالي على تلاحم الهوية الطائفية، فإن الضحية الأولى للتجانس القومي أو

الإثني أو الديني المُدافع عنه ستكون هي الديموقراطية.

ويمضي آلان توران في قلب إشكالية العلاقة بين الديموقراطية والتنمية إلى حد القول بأن التنمية ليست علّة الديموقراطية، بل نتيجتها. وهو لا يتردد في أن يسحب هذا الحكم لا على بلدان التنمية الداخلية المنشأ فحسب ـ حيث الأمر هو البداهة بعينها عنده ـ بل حتى على بلدان التنمية الخارجية المنشأ، وذلك بقدر ما أن الديموقراطية تمثّل في حالة البلدان الأخيرة هذه شرطاً لتطوير تنميتها إلى تنمية داخلية المنشأ.

فمعلوم أن الدولة الإرادوية، وأحياناً الرأسمالية الأجنبية، هي وحدها التي تستطيع أن تمثل عامل القطيعة مع البنى الأوليغارشية القديمة. وبما أن الدولة الإرادوية هي بالتعريف دولة استبدادية جاءت بها إرادة التحديث ولم يأتِ بها التطور العضوي الطبيعي للمجتمع، فقد ذهب الكثير من المفكّرين إلى أن لحظة الإقلاع هي بالضرورة لحظة دكتاتورية، سواء أتولت ممارسة هذه الدكتاتورية البورجوازية الرأسمالية أم الدولة الوطنية أو الاشتراكية. ثم بعد أن يقطع المجتمع في مسيرة التحديث شوطاً، مكافئاً بالإجمال لمرحلة التراكم البدائي في بلدان الرأسمالية الداخلية المنشأ، وتأخذ سرعته النظامية في التغيير مداها الأقصى، يمكن عندئذ للدولة الإرادوية أن تخفف من قبضة تحكّمها السياسي بالتغير الاجتماعي وأن تطلق سراح الديموقراطية لتتوطن شيئاً فشيئاً قبل أن تصير شرطاً لتطور ذاتي للمجتمع من داخله.

تلك كانت قناعة مذاهب الاستبداد المستنير في القرن الثامن عشر في أوروبا، وقناعة مذاهب القومية التحديثية والسلطوية في القرن العشرين في البلدان التي أفاقت مصدومة على واقع تأخرها بالمقايسة مع أوروبا الغربية، بدءاً بتركيا الكمالية وانتهاء بمصر الناصرية ويوغوسلافيا التيتوية. وقد كان دور الدول الإرادوية طاغياً في هذه

التجارب، على حين أن الديموقراطية نفسها بدت وكأنها الراية السياسية لمصالح أوليغارشيات أجنبية أو مرتبطة بالأجنبي، أو «ديموقراطية الخواجات» على حد التعبير الذي كان دارجاً في مصر.

ولا ريب في أن هذه الأنظمة الإرادوية لعبت دوراً تحديثياً، وذلك بقدر ما أقامت ترابطاً متبادلاً بين الفَعَلة السياسيين والاقتصاديين والاجتماعيين. وفي غالب من الأحيان كانت الدولة هي الموظِّف الرئيسي للرساميل في مصر كما في البرازيل كما في الجزائر المستقلة وغالبية البلدان التي سارت في طريق التصنيع. ولا شك أيضاً في أنها عبأت وعياً قومياً كان في حالة تكوين، واستندت كقاعدة اجتماعية إلى جماهير المدن التي تضخمت صفوفها بفضل عملية التحديث الاقتصادي. ومن المؤكد أخيراً أن الدولة السلطوية كانت دولة تحديثية بقدر ما أنشأت إدارة عصرية وحاربت الرشوة والفساد، وفرضت احترام القانون. ولكن هذه الدولة التعبوية، التي أحدثت القطيعة مع المجتمع التقليدي، هي عينها التي انحطت ـ وكان من شبه المحتم أن تنحط ـ إلى دولة معادية للشعب وشالّة للتنمية والتطور بقدر ما تحولت إلى دولة معنية بالدفاع عن مصالحها قبل مصالح المجتمع، وبالقمع أكثر منها بالانفتاح، وبالاستنزاف أكثر منها بالموازنة بين التوظيف والتوزيع. وإنما عندما صار الاستبداد المستنير غاية نفسه، وغدت سلطته مطلقة، انحبست عملية التنمية واختنقت، وسقطت الدولة الإرادوية في السديمية والتخلف. والدرس لا يكاد يحتاج إلى استخلاص: فالتنمية تمر بلا جدال عن طريق الدولة، ولكن بشرط أن يكون هناك ذهاب وإياب من الدولة إلى المجتمع ومن المجتمع إلى الدولة. وبالمقابل، فإن التنمية تختنق في عنق الزجاجة إذا ما سعت الدولة إلى إغناء نفسها أولاً كما هي الحال في العديد من الدول النفطية، أو جعلت همها الأول ضبط المجتمع بدلاً من تحويله كما في

بعض دول الشرق الأوسط.

وإذا كان سقوط الأنظمة الاستبدادية والدولة الإرادوية بانفجار من الخارج كما في مثال النازية الألمانية والعسكرية اليابانية، أو بانفجار من الداخل كما في مثال النظامين السوفياتي والأرجنتيني، واقعة مألوفة ومتكررة في القرن العشرين، فإن الجديد الذي جاءت به نهاية القرن هو انهيار الأنظمة الوطنية الشعبية والدكتاتوريات العسكرية من جراء الخضوع للسوق العالمية. وهنا يعاود مبدأ اقتصاد السوق اشتغاله باعتباره آلية لتدمير الرقابة السياسية على الاقتصاد ولتحريره من سيطرة الدولة أو الأوليغارشية. وعلى هذا النحو يكون اقتصاد السوق شرطاً ممهداً للتطور. والمفارقة أن الأنظمة السلطوية هي التي تفرض في غالب من الأحيان الانتقال إلى اقتصاد السوق كما حدث في التشيلي والبيرو، وجزئياً في مصر. ولكن حتى في حال حدوث هذا التحول الكبير، فإن الديموقراطية، بوصفها ركيزة الاستقلال الذاتي للمجتمع السياسي، تظل هي الوسيلة الرئيسية لخلق تنمية داخلية المنشأ، وإن تكن تسبق هذه التنمية في معظم الحالات مرحلة طويلة من تراكم الرساميل وتركُّز سلطة القرار بين يدي طبقة أو نخبة حاكمة. ونهاية القرن العشرين التي نحن فيها لم تعد سمتها المميِّزة غلبة الدول المتولدة عن حركات التحرير الوطني أو القطيعة الثورية، بل باتت تتسم على العكس بنَهَك السياسات الإرادوية واستنفادها لطاقتها بسرعة مذهلة أحياناً كما في مثال مصر الناصرية أو جزائر جبهة التحرير الوطني، أو ببطء وبصورة جزئية كما في مثال الأنظمة القومية والشعبوية في المكسيك والبرازيل.

خلاصة القول إن الديموقراطية والتنمية لا يمكن أن تعيشا إلا متحدتين، لا مفترقتين. فالتنمية السلطوية تختنق لا محالة وتنتج أزمات اجتماعية متزايدة الخطورة والحدة. والديموقراطية، التي ترتد إلى

محض سوق سياسية مفتوحة ولا تتحدد بكونها تسييراً متوازناً للتغيرات التاريخية، تضيع في متاهة أوتوقراطية الأحزاب وجماعات الضغط (اللوبيات) والفساد. وبدلاً من أن تكون الديموقراطية نتاجاً نهائياً للتحديث الاقتصادي ولتطور الفردية والعقلانية الأداتية، كما تفترض أطروحة مشهورة لمارتن سيمور ليبست[1]، فإنها تمثل شرطاً مشاركاً في الجوهر للتنمية من حيث إن التنمية تسيير سياسي للتوترات الاجتماعية بين التوظيف الاقتصادي والمشاركة الاجتماعية.

وهذا القران بين الديموقراطية والتنمية هو ما يجعلهما على طرفي نقيض سواء مع التصور الليبرالي الذي يلح على ضرورة هدم العوائق الحائلة دون الاشتغال الحر للأسواق أو مع التصور الثوري الذي يرى أن التعبئة، السياسية والاجتماعية، يمكن أن تقود مباشرة إلى النمو الاقتصادي. فالديموقراطية والتنمية المتقارنتان تقفان كلتاهما في منتصف الطريق بين النزعة الموضوعية لليبراليين والنزعة الذاتية للثوريين، وتعطيان الأولوية لنظام سياسي متمايز مؤهل لتسيير العلاقات بين التغيرات الاقتصادية والتنظيمات الاجتماعية أو الثقافية. أما السير القسري نحو الحداثة والاستقلال، في منأى عن التسيير الديموقراطي للعلاقات الاجتماعية، فقد لا يفضي إلا إلى الفشل والتخلف والتبعية المرسَّخة.

(١) M. S. Lipset, *L'homme et la politique*, (Tra. française), Paris, Seuil, 1963.

الوجود والديموقراطية

لقد كانت الفلسفة السياسية للديموقراطية تمتاز على الدوام بالتواضع.

وإزاء التضخم الأيديولوجي الذي كان يميز الفلسفات السياسية الأخرى في القرن العشرين مثل الشيوعية والنازية والاشتراكيات القومية في بلدان العالم الثالث، فإن الديموقراطية كانت تبدو وكأنها مصابة بفقر دم أيديولوجي.

ومشهور هو، من وجهة النظر هذه، التعريف السالب الذي اقترحه ذلك الديموقراطي الكبير الذي كانه تشرشل للديموقراطية: فهي، بين سائر أنظمة الحكم، ليست أحسنها، بل أقلها سوءاً.

وحتى عندما حققت الديموقراطية انتصارها الكبير، بله الأكبر، على التوتاليتارية الماركسية في مطلع التسعينات، بدت هي نفسها وكأنها مُرْبَكة بهذا النصر وعاجزة عن تفسيره. ومعظم الأدبيات التي تناولت سقوط الإمبراطورية السوفياتية بالتحليل تحدثت عن عملية تآكل داخلي أكثر منها عن قوة جذب مارسها النموذج الديموقراطي الغربي من الخارج.

روبير مزراحي، الاختصاصي الكبير بفكر سبينوزا وأستاذ فلسفة الأخلاق في السوربون، أخذ على عاتقه، من وجهة نظر فلسفية تحديداً، قلب المعادلة. فالمسلمة الرئيسية التي ينطلق منها في كتابه الجديد: **الوجود والديموقراطية**(*) هي أفضلية الديموقراطية. فهي

(*) Robert Misrahi: *Existence et démocratie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

ليست أحسن أنظمة الحكم فحسب، بل أكثرها عقلانية واستجابة لشروط الوجود الإنساني.

وخلافاً لما قد توحيه هذه المقولة الأخيرة، التي تشغل وحدها نصف العنوان، فإن مؤلف **الوجود والديموقراطية** لا ينتمي إلى أي تيار من تيارات الوجودية الحديثة، بل ولا حتى إلى الهيغلية التي كانت وراء مولد كل الفلسفات السياسية في الغرب. وإنما هو سبينوزي حصراً. ومثله مثل «فيلسوف الفرح» الذي كانه أستاذه سبينوزا، فإنه لا يعني شيئاً آخر بتلك المقولة الفلسفية المركزية سوى حق الموجود في الوجود، وحصراً في الوجود الفَرِح. فالديموقراطية هي النظام السياسي بامتياز، لأن السياسة هي بالتعريف فن صيانة الوجود وحفظ الحق في الحياة الحقة والفرحة. فالمرجعية في الديموقراطية ـ وهذه علامتها الفارقة بالنسبة إلى جميع أنظمة الحكم الأخرى الاستبدادية واللاعقلانية ـ إنما هي للأفراد، وكل فرد عالم قائم بذاته ومتوتر بين قطبين وجوديين: رغبة في الحياة وطلب للمعنى. فالإنسان الذي تتعاطى الديموقراطية وإياه ليس «حيواناً اجتماعياً» ولا محض آلة للاستهلاك أو للإنتاج. فوجود الإنسان كإنسان يتخطى حاجاته. وحاجاته نفسها تتخطى المعنى المادي الصرف للحاجة. فمسكن الإنسان ليس مجرد ملجأ من عوادي الجو وتقلباته. بل هو مكان للحياة، يوفر بكل تأكيد الحماية والأمان، ولكنه يوفر أيضاً الحميمية ودفء العلاقات الشخصية. وملبس الإنسان يتخطى أيضاً الوظيفة النفعية الخالصة إلى الوظيفة الجمالية. فليس المطلوب ستر عري الإنسان فحسب، بل إظهاره أيضاً في كرامته وأناقته، وإن أمكن ففي جماله الذي هو مظهر أساسي لفرح الوجود.

وههنا الفارق الكبير أصلاً بين الديموقراطية وبين سائر الأنظمة الاستبدادية التي، إذ تختزل الإنسان إلى حاجاته، تأخذ على عاتقها

تلبية هذه الحاجات وحدها، تماماً كما تُلبى في السجون والمستشفيات الحاجات الأكثر أولية للإنسان. وهنا تحديداً كان مقتل الاشتراكية: فقد ذهب همها إلى التوزيع العادل للعناصر المادية للوجود، بدون أن تقيم اعتباراً لمعنى الوجود وفرحه. وعدا عن أنها فشلت في تحقيق المساواة الموعودة في التوزيع، فإنها ما تمخضت، في كل مكان طُبِّقت فيه، إلا عن أنظمة «كئيبة». فباسم العدد ألغت الفرد، وباسم الكم ألغت كيف الوجود. ثم كانت الفضيحة وتراجيديا ـ وربما بالأحرى كوميديا ـ السقوط عندما انكشف للعيان أن «الكم» نفسه لم يكن إلا ستاراً أيديولوجياً لتأمين «الكيف» للقلة الحاكمة على حساب الكثرة المحكومة.

من أين تنبع أفضلية الديموقراطية؟ من تعريف الإنسان بالذات كموجود له حق التمتع بالوجود. فما دام الفرد غير قابل للاختزال إلى مجرد مستهلك، أو إلى مجرد مكلَّف، أو إلى مجرد ناخب، وما دام وجوده الشخصي يندرج في مقولة الكيف، لا في مقولة الكم وحدها، فإن الديموقراطية هي النظام الوحيد الذي يتيح إمكانية التوافق بين الفرد كموجود حر ومتفرد وبين الفرد كمواطن وكناخب. ففي كل نظام آخر، استبدادياً كان أو توتاليتارياً، يُردّ الفرد، أو يُستلب بالأحرى، إلى وظيفة واحدة من وظائفه كمنتج أو كمستهلك أو كناخب، ويقام فاصل غير قابل للتجاوز بين الوجود الشخصي للفرد وبين الطابع الغفل والفوقي للسلطة التي لا تتعامل مع الأفراد ولا تعبئهم إلا ككميات جمعية عادمة الشخصية: شغيلة، منتجين، مواطنين، جماهير، إلخ. أما في الديموقراطية بالمقابل فإن جميع المؤسسات تعمل من منطلق الإقرار بفكرة الوجود الشخصي والحر للأفراد وحقهم كموجودين بالتمتع بالوجود: فالفرد المفرد هو في التحليل الأخير مصدر الشرعية لجميع القوانين والمؤسسات، وهو في الوقت نفسه الغائية المشروعة

لجميع القوانين والمؤسسات. وبالعودة إلى جملة مشهورة لكافكا، يمكن القول إنه في جميع الأنظمة الأخرى يكون الإنسان مخلوقاً للقانون، بينما في الديموقراطية وحدها يكون القانون مخلوقاً للإنسان.

والإنسان في المؤسسة الديموقراطية موجود ذو رغبات وصبوات. والحال أن ما هو موضع إنكار وتجاهل في جميع الأنظمة السلطوية الأخرى هو وجود هذه الرغبات والصبوات ومشروعيتها. فالأنظمة السلطوية لا ترى في الأفراد إلا موجودات كمية برسم الاستغلال أو برسم التعبئة، والهدف الذي تضعه لذاتها هو تحقيق قوة جمعية من طبيعة عسكرية أو دبلوماسية أو اقتصادية، وهي قوة لا يقوم لها قوام إلا على حساب الأفراد والتضحية بصبواتهم أو التنكر لها. والتوتاليتاريات لا تسعى إلى تفتح الأفراد ولا تتمناه أصلاً، على حين أن تفتح الوجود الفردي هو شرط اشتغال المؤسسة الديموقراطية. فهي بالتعريف مؤسسة حقوق ودفاع عن الحقوق. وحتى عندما تُعطى هذه الحقوق في الأنظمة الديموقراطية المعاصرة أبعاداً محدودة و«مادية» مثل المستوى المعيشي والقدرة الشرائية وفرصة العمل والصحة والضمان الاجتماعي والتجهيزات الرياضية، إلخ، فإن هذه الأهداف تظل أغنى بالمعنى مما تتبدى عليه، إذ إن «الفلسفة» التي تصدر عنها هي قيمة وجود الفرد بما هو كذلك وحقه في الإغناء المتواصل لهذا الوجود.

ومن هنا الطابع الدينامي للديموقراطية. فزمانها مفتوح و«تقدمي» حقاً، فهي تسعى باستمرار إلى تعظيم الجزء القابل للتحقيق من مثلها الأعلى في تفتح وجود الأفراد. وهذا بينما الزمن في الأنظمة التوتاليتارية مغلق ودائر على نفسه: فهو لا يطلب إلا المزيد من القوة للقوة المركزية، بدون أن يكون لهذه القوة أية راجعية على مستوى حياة الأفراد الذين لا يُطالَبون على الدوام إلا بمزيد من التضحية. لهذا كانت التوتاليتاريات بلا تاريخ، بينما تنفتح الديموقراطية على مستقبل

واقعي هو نتيجة تراكم الماضي وتجاوزه في آن معاً. فمن ماهية الديموقراطية أن تطلب تحقيقاً أكمل فأكمل دوماً لمثلها الأعلى في تفتح الوجود وإغنائه باستمرار واطراد. ومن هنا أهمية المؤشرات الإحصائية ومُعامِلات التطور في الأنظمة الديموقراطية. فهمّ هذه الأخيرة هو القياس والتوقع. قياس تقدم الحاضر بالنسبة إلى الماضي، وتوقع تقدم المستقبل بالنسبة إلى الحاضر. فمع الديموقراطية، وبفضل الصدق الشارط لاشتغالها، صار بالإمكان قياس مستوى المعيشة وأَجَل الحياة ونمو الاقتصاد، إلخ. فالديموقراطية وحدها تاريخية بالمعنى العميق للكلمة، وذلك بقدر ما أن التاريخ هو قياس التقدم. أما الأنظمة التوتاليتارية، أسياسية كانت أم دينية، فتكرارية بالأحرى.

والحرية قطب ثابت في الديموقراطية. فهذه الأخيرة قابلة للتعريف بأنها حرية تبني نفسها بحرية. وهذا التوافق بين حرية الأفراد وبين حرية المجتمع يجعل من الديموقراطية النظام الوحيد الذي يمكن للأفراد، الأحرار أصلاً، أن يطالبوا به ويدافعوا عنه بحرية. وفي هذا السياق تتجذر حرية التعبير. فهذه ليست واحدة من حريات المجتمع الديموقراطي، بل هي حريته الأولى وقاعدة وجوده واشتغاله. فحرية التعبير هي قرينة على التوافق بين الفرد والمؤسسة، بين الوجود والديموقراطية. وإذا كانت الحرية هي جوهر الفرد، فإن الوجود الحر هو ذاك الذي يتكلم ويعبِّر عن نفسه بحرية. والحق الديموقراطي في حرية التعبير يعبِّر هو نفسه عن الماهية المزدوجة للمجتمع الديموقراطي من حيث هو مجتمع حر، وللفرد من حيث هو موجود حر. وبمعنى ما، فإن كلاً منهما يبني حرية الآخر. ولو انتفت حرية التعبير لانتفت ماهية الديموقراطية بالذات. فهذه تستمد شرعيتها الوحيدة من حرية انتماء الأفراد إليها. وكذلك ديناميتها: فما يجعل من الديموقراطية نظاماً دائم التطور والتحول، أي نظاماً «تاريخياً» كما تقدم القول، هو

أنها تفسح أوسع حيز ممكن للأفكار الجديدة وللتقاليد الجديدة. وبدون حرية التعبير فإن القدرة على الاختراع تتجمد. والحال أنه إذا كان من ماهية الحرية أن تعبِّر عن نفسها بحرية، فإنه يعود إليها أيضاً أن تخترع ثقافة، وثقافة متجددة باستمرار. ولا شك أن المجتمعات الأخرى قد اخترعت هي الأخرى ثقافات، ولكنها كانت ثقافات تكرارية ومغلقة. أما ثقافة الديموقراطية فهي وحدها التي انفردت، باستعارة لغة اشبنغلر، بقلب الحركة من الدائرة إلى السهم.

هل الديموقراطية إذن يوطوبيا جديدة؟ إن مؤلف **الوجود والديموقراطية** لا يرفض المصطلح ولكنه يشرطه: فما يميز اليوطوبيا الديموقراطية أنها عينية وليست مجردة، واقعية وليست خيالية. وإذا كانت، مثلها مثل يوطوبيا هيغل، تجسِّد العقل في التاريخ، فإن العقل الديموقراطي ليس معطى مسبقاً أو مطلقاً، بل هو عقل نقدي دائم المراجعة لمقولاته، وعقل تاريخي يبني نفسه بنفسه بدالّة تطور الواقع وتطور إمكانيات الحرية فيه. فالديموقراطية ليست يوطوبيا للحرية المطلقة، بل هي بناء عقلاني للحرية. فما كل شيء بممكن، ولكن مع الديموقراطية فقط تتسع دائرة الممكن يوماً بعد يوم إلى أقصى حد مستطاع في كل يوم بيومه. وليست اليوطوبيا الواقعية سوى اسم لهذه الدينامية التي تجعل الديموقراطية تقترب يوماً بعد يوم من مثلها الأعلى في الوقت نفسه الذي تباعد فيه هذا المثل الأعلى برفعه إلى مستوى أعلى فأعلى باستمرار.

العلم السياسي للديموقراطية

الاسم بلا شك قديم. ولكن المسمى من نتاج الحداثة حصراً.

فقبل الأزمنة الحديثة ما كان لأي شعب قديم أن يخترع الديموقراطية حتى ولو كان بمثل العبقرية المنسوبة إلى قدامى الإغريق.

فالديموقراطية والرأسمالية رفيقا درب. وقبل اقتصاد السوق ما كان للديموقراطية أن ترى النور.

فالديموقراطية نظام لتسيير الحرية في المجتمع السياسي، وقبل اقتصاد السوق، كما يؤكد فيليب برو[١]، ما كان للحرية أن تتأكد كقيمة ناظمة للعمران البشري.

فالسوق، بالمعنى الاقتصادي للكلمة، تمثّل، أو يفترض فيها أن تمثّل درجة الصفر في الإكراه. فالمستهلك غير مجبر على استهلاك بضاعة دون سواها، ومهما مارس عليه المنتج أو البائع من ضغط فإنه لا يستطيع أن يقنعه بشراء بضاعته إلا بتقنية الإغراء. وبما أن المشكلة المركزية في اقتصاد السوق ليست الإنتاج بل البيع والتصريف، فإن هذا الاقتصاد يرسي في السلوك البشري قيم الإباحة والسماح وحرية التداول، ويضغط باتجاه رفع النواهي عن استهلاك السلع أياً ما كانت طبيعتها. ومنطق السماح هذا يلعب دوراً رئيسياً في خلق مناخ ملائم للديموقراطية الليبرالية. فالدينامية التي يصدر عنها كل من هذين النظامين الاقتصادي والسياسي واحدة. والمزاحمة بين المنتجين في اقتصاد السوق كالمنافسة بين المرشحين في السوق الانتخابية واحدة.

(١) Philippe Braud: *Science politique: la démocratie*, Paris, Seuil, 1997.

بل حتى تقنية الإغراء والإقناع تكاد تكون واحدة: فالإعلان عن البضائع والسلع يناظره الإعلام عن البرامج السياسية للمرشحين. والحرية هي، في الحالين، القيمة المرجعية. فالناخب حر في اختيار مرشحه حرية المستهلك في شراء بضاعته. وحرية تداول البضائع تقابلها حرية تداول الأفكار. وحرية المبادرة لدى المقاول تجد استمرارها المنطقي في إلغاء الرقابة في الآلية الديموقراطية. وتعددية المنتجين المتزاحمين تتضامن مع تعددية الاتجاهات في الديموقراطية السياسية. وكما أن المزاحمة الاقتصادية تضمن، بموجب الأيديولوجيا الليبرالية على الأقل، تقدم الدينامية الإنتاجية عن طريق تحسين الإنتاج وتخفيض الأسعار في آن معاً، كذلك فإن المواجهة بين الأفكار والبرامج السياسية في الديموقراطية التعددية تضمن الوصول إلى أحسن الحلول الممكنة لمشكلات المجتمع.

قد يقال ههنا إن هذا الترابط ما بين المستويين الاقتصادي والسياسي إنما هو محض تضامن رمزي أو مجازي. ولكن الواقع التاريخي لا يترك مجالاً لالتباس. ففقط حيث أمكن للرأسمالية أن تتطور وتتوطد أمكن للديموقراطية أن ترى النور وتتفتح. وصحيح أن كلمة الديموقراطية نفسها تمت صياغتها لأول مرة في أثينا البريكليسية في القرن الخامس قبل الميلاد، ولكن الفكر السياسي اليوناني، ممثلاً بأفلاطون وأرسطو، بقي يكنّ العداء على مدى الأزمنة القديمة لهذا المفهوم بوصفه مرادفاً للديماغوجية، أي لتملق الشعب، لا لحكم الشعب. وقد بقي المفهوم مسحوباً من التداول على مدى ألفي سنة إلى أن عاود الهولنديون اكتشافه في حوالى العام ١٧٧٠. وما كان ذلك من قبيل الصدفة. فسكان البلدان الواطئة هم الذين مثّلوا طلائع الرأسمالية المبكرة مثلما أنهم هم الذين قادوا حركة الإصلاح البروتستانتي التي أعادت إدخال بُعد الحرية إلى المجال الديني. ولم

تزهر الأيديولوجيا الديموقراطية بعد ذلك إلا حيث تطورت الرأسمالية في أوروبا الغربية والشمالية أولاً، ثم في أميركا الشمالية، ثم في المستوطنات البريطانية في المحيط الهادي مثل أستراليا ونيوزيلندا. وباستثناء الهند، التي ورثت نظامها الديموقراطي عن مستعمرها الإنكليزي، فإن البلد الآسيوي الوحيد الذي انتهى إلى اعتناق الأيديولوجيا الليبرالية والديموقراطية السياسية هو البلد الذي حقق أعلى مستوى من التطور الرأسمالي: اليابان. وإذا كانت بؤر الديموقراطية تمتد اليوم إلى بلدان أخرى من آسيا مثل هونغ كونغ وتايوان وكوريا الجنوبية، فليس يغيب عن النظر أن هذه التنانين الآسيوية قد أفلحت أيضاً في أن تستنسخ لحسابها تجربة الرأسمالية اليابانية.

والمعادلة قابلة للعكس أيضاً. فالتجربة التاريخية لا تدل فقط على أن الرأسمالية حاضنة الديموقراطية، بل كذلك على أن النظام الذي يكفّ عن أن يكون رأسمالياً يكفّ أيضاً عن أن يكون ديموقراطياً. وتلك هي حصيلة تجربة الثورة البلشفية في روسيا أولاً، ثم في سائر بلدان المعسكر الاشتراكي السابق. فرغم جميع المحاولات التي جرت للتمييز النظري والعملي بين الديموقراطية البورجوازية «الشكلية» والديموقراطية البروليتارية «الفعلية» فإن الثورات ذات التوجه الماركسي لم تتأد في أي مكان من العالم إلا إلى قيام أنظمة استبدادية لا تتألق فيها الديموقراطية إلا بغيابها.

أهي إذن وحدة مصير محتومة بين الرأسمالية والديموقراطية؟ إن أحداً لا يستطيع أن يزعم ذلك لأنه إذا كانت الديموقراطية لا تقوم إلا حيث قامت رأسمالية، فليس محققاً بالمقابل أن يتأدى قيام الرأسمالية بصورة آلية إلى قيام الديموقراطية. فتاريخياً قامت ـ ولا تزال تقوم ـ أنظمة رأسمالية استبدادية. ومن هذا القبيل الرأسمالية الألمانية النازية، والرأسمالية الإيطالية الفاشية، والرأسمالية الإسبانية «الكتائبية»،

والرأسمالية اليابانية شبه العسكرية وشبه الفاشية. ولكن في جميع هذه الحالات يمكن الحديث عن رأسمالية «مريضة»، أو «ناقصة النمو»، أو «شاذة»، وفي كل الأحوال غير سوية. وفي جميع هذه الحالات عادت الديموقراطية تفرض نفسها كخيار مجتمعي نهائي حالما عادت الرأسمالية إلى الاستواء وإلى النمو والتطور بصورة عضوية وطبيعية.

ولا بد هنا من التوقف عند عامل إضافي. فالبلدان الأربعة المشار إليها لم تعاود إقلاعها نحو الرأسمالية الليبرالية والديموقراطية السياسية إلا بعد خسارتها الماحقة في الحرب العالمية الثانية، وإلا بعد تدخل القوات الحليفة لتفرض الخيار، بله الدستور، الديموقراطي كما حدث في اليابان.

ودور العامل الخارجي في حالات النقص في التطور الرأسمالي/ الديموقراطي لا يستهان به. فبلدان أوروبا الوسطى والشرقية لم تشق طريقها إلى الديموقراطية كما شقتها ألمانيا وإيطاليا واليابان (وإسبانيا بعد قدر من التأخير) لأن القوات المتدخلة من الخارج لتحريرها كانت قوات الجيش الأحمر التابع لنظام معادٍ للديموقراطية هو النظام السوفياتي الستاليني.

ومن الممكن إبداء الملاحظة نفسها فيما يتعلق بمصائر الديموقراطية في بلدان رأسمالية التبعية التي كانت تمثلها حتى الأمس القريب بلدان أميركا اللاتينية. ففي معظم هذه البلدان قامت دكتاتوريات عسكرية وحكومات جنرالات بتشجيع مباشر من الشقيقة الكبرى: الولايات المتحدة الأميركية التي ما كانت معنية، إلى حينه، إلا بمكافحة الشيوعية وتأمين مصالحها الاقتصادية، وهما الهدفان اللذان كانت تتصور أن الاستبداد العسكري يضمنهما خيراً مما تضمنهما الديموقراطية المدنية.

وتقدم لنا بلدان رأسمالية الأطراف التي هي بلدان الشرق

الأوسط نموذجاً آخر عن هذه الازدواجية في موقف رأسمالية المركز وانشطارها الفصامي بين ديموقراطية برسم الداخل وأوتوقراطية برسم الخارج. فلئن كانت كثرة من بلدان الشرق الأوسط، والعالم الثالث عموماً، لا تزال تعاني من غياب مأساوي للديموقراطية، فما ذلك بسبب ضعف الطلب الديموقراطي في الداخل فحسب، بل كذلك بسبب انعدام الضغط الديموقراطي من الخارج. فالاستبداد في بلدان رأسمالية الأطراف لا يزال يبدو وكأنه يقدم ضمانة أفضل للمصالح الاقتصادية لبلدان الرأسمالية المركزية المتروبولية، وهذا حتى بعد أن أزاح سقوط الاتحاد السوفياتي والمعسكر الاشتراكي ذريعة المصالح السياسية والأيديولوجية التي كانت تملي دعم الأنظمة المعادية للشيوعية حتى ولو كانت أوتوقراطية.

بيد أن هذه الازدواجية، التي تدفع ثمنها باهظاً شعوب كثيرة في الشرق الأوسط والعالم الثالث، تميل أكثر فأكثر إلى أن تنحشر في الزاوية الضيقة. ففي زمن العولمة هذا، فإن الديموقراطية تمثل اليوم القيمة الأكثر تعولماً في العالم. وفي ظل سيادة أيديولوجيا حقوق الإنسان ودولة القانون، فإن ازدواجية خطاب الداخل وخطاب الخارج لم تعد مقبولة حتى من قبل الرأي العام الداخلي في الغرب الديموقراطي. فهذا الرأي العام يمارس ضغطاً أكيداً باتجاه تعميم الديموقراطية على صعيد «القرية الكونية» بأسرها. وهو ما عاد يتقبل بسهولة دعم حكوماته، المتعبِّدة للديموقراطية في الداخل، لأنظمة تضطهدها في الخارج. وتكفي الإشارة هنا، تمثيلاً على ذلك، إلى الصعوبات التي يثيرها على صعيد الرأي العام التحالف الغربي، الأميركي والأوروبي، مع النظام القائم في تركيا. فرغم الخدمات الكبيرة التي أداها النظام التركي للغرب في حقبة مكافحة الشيوعية، فإن عقبات كثيرة لا تزال تعترض سبيل الانتماء الأوروبي لتركيا، وخاصة

منها ما يتصل بسمعتها الديموقراطية لدى الرأي العام الأوروبي.

وتركيا هي اليوم على كل حال نموذج لدولة يضطرها تدويل قيمة الديموقراطية إلى إشهار واجهة من الممارسة الليبرالية. وبالإضافة إلى طلب داخلي أكيد، فإن النظام القائم في أنقره والوارث للأوتوقراطية الأتاتوركية، يجد نفسه مضطراً إلى تلطيف ممارسته وتطوير بنيته باتجاه ديموقراطي تلبية لطلب خارجي أيضاً. وقد يقال هنا إن هذه محض واجهة. ولكن مهما تكن الواجهة كاذبة فإنها لا تستطيع على المدى الطويل إلا أن تغدو بقدر أو بآخر حقيقية. فالديموقراطية حتى ولو كانت «لعبة» تنتهي ـ وهذه فضيلتها ـ إلى اتخاذ لاعبها بها وتصديقها.

الديموقراطية التمثيلية

جاء سقوط المعسكر الشيوعي في مطلع التسعينات ليزيح من طريق الديموقراطية آخر خصومها النظريين وليكفل لها ـ فيما إذا استثنينا حركات الرفض الأصولية ـ نوعاً من الانتماء الكوني. فاليوم تبدو الديموقراطية، كضامنة للحريات ولتعدد الآراء ولتلقائية المشاركة في الحياة العامة، نظاماً سياسياً غير قابل للتجاوز. وليس من شيء يؤكد واقع أن الديموقراطية أضحت هي الأفق الكوني لزماننا مثل اضطرار الأنظمة الاستبدادية نفسها ـ وهي كثيرة في العالم ـ إلى تبني الخطاب النظري للديموقراطية وإلى الإقدام، حتى على صعيد الواقع، على اتخاذ إجراءات عملية جزئية من شأنها، على ما تفترض، أن تستر عورتها الدكتاتورية وأن تخلع عليها، ولو بالتلبيس، نزراً من الرونق الذي بات يحيط بالديموقراطية في عيون الغالبية الكبرى من البشر.

ومع هذا النصر المعمم الذي أحرزته الديموقراطية على أرض الواقع كما في وعي البشر، عرف البحث النظري حول الديموقراطية تطوراً مباغتاً. فمن قبل كانت الديموقراطية تبدو وكأنها محض واقع عملي، وبلا نظرية، وكانت «النظرية» نفسها محتكرة، بما هي كذلك، من قبل خصوم الديموقراطية، ولاسيما في أوساط «الأيديولوجيين» الذين كانت نسبتهم في الأحزاب اليسارية تفوق أضعافاً مضاعفة نسبتهم في الأحزاب اليمينية التي كان يبدو وكأنها تنشط بلا «عقل نظري». ولكن مع هزيمة الأيديولوجيا، التي سبقت زمنياً سقوط المعسكر الاشتراكي ومهّدت له، بدأ البحث النظري حول الديموقراطية يستعيد حقوقه سواء في الأوساط اليسارية السابقة التي اكتشفت على حين غرة

فضيلة الديموقراطية، المعهَّرة من قبل، أو في الأوساط اليمينية، الذرائعية التي اكتشفت بدورها أن للأيديولوجيا أيضاً فضيلتها، وذلك بقدر ما يمكن تقديم الديموقراطية نفسها على أنها أيديولوجيا بديلة.

ولكن لنقل حالاً إن الكتاب الذي بين أيدينا عن **الديموقراطية التمثيلية**[1] لا يريد أن يزج نفسه في تلك الحرب الأيديولوجية التي يواصلها أصحاب اليسار وأصحاب اليمين بمقولات أخرى. فهو كتاب ينتمي بالأحرى إلى البحث العلمي الهادىء، أو حتى الأكاديمي كما يقال، ما دام مؤلِّفه، دانييل غاكسي، أستاذاً لعلم السياسة في جامعة السوربون بباريس. وكما هو واضح من العنوان المحايد تماماً، فإن الكتاب لا يدّعي التقدم بأية أطروحة جديدة حول الديموقراطية: لا حول انتصارها «النهائي»، ولا حول «أزمتها»، ولا حول «نهايتها» كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين الذين يحلو لهم أن يبنوا أطروحاتهم على المفارقة. فكل ما ينشده مؤلف **الديموقراطية التمثيلية** هو تسليط الضوء على بعض «الآليات» أو «الميكانيزمات» ـ كما شاع التعبير اليوم ـ التي تحكم عمل الديموقراطية. فالمنظور الذي يصدر عنه ليس تقريظياً ولا نقدياً، بل هو محض منظور تفسيري ووصفي. ولكن على الرغم من اللهجة «الباردة» التي تغلف الكتاب برمته، فإن قارئه يستطيع أن يتوقف عند كشفين من كشوفه لا يخلوان من «صخب»: أولهما ما يسميه المؤلِّف، بالتوافق مع باحثين آخرين، بـ«المنافسة الديموقراطية»، وثانيهما ما يطلق عليه، من منطلق هذه المنافسة عينها، اسم «السوق السياسية».

فالديموقراطية التمثيلية قابلة للتعريف بأنها «منافسة» بغرض الاستيلاء على مواقع سلطوية في الدولة. فعدد معلوم من الرجال، ومن النساء كذلك، يتسابقون ويتزاحمون للوصول إلى مؤسسات

(١) Daniel Gaxi: *La démocratie représentative*, Paris, Editions Monchrétien, 1993.

مركزية (برلمان، وزارة) أو محيطية (بلدية، مجلس إقليمي).
والوصول إلى مواقع السلطة السياسية هذه رهن بالعملية الانتخابية التي تكاد أن تكون السمة المميزة، والعالية التثمين، للأنظمة ذات الادعاء الديموقراطي. والحال أن هذه المنافسة «السلمية» هي ما يعطي الديموقراطية تفوّقها من منظور التقدم الحضاري. فعلى مر التاريخ البشري كان العنف المادي هو الوسيلة الدارجة في الصراع السياسي: حروب، ثورات، انقلابات، اغتيالات، مؤامرات. وباستثناء حالات سلمية قليلة تتمثّل بالوراثة الشرعية، لم يكن ثمة مفتاح آخر لقفل السلطة سوى القوة المادية. غير أن التطور الحضاري الذي جعل البشر ينفرون شيئاً فشيئاً من استعمال القوة العارية في العلاقات التي يعقدونها بالضرورة فيما بينهم، هو عينه الذي حملهم، مع التطور الموازي لمفهوم «الدولة»، على التقدم باتجاه إلغاء العنف من الحياة السياسية بعد إلغائه ـ نسبياً ـ من الحياة الاجتماعية، وذلك هو جوهر النقلة النوعية التي أنجزتها الثورة الديموقراطية في التاريخ عندما استغنت بالانتخابات عن كل وسيلة أخرى للاستيلاء على مواقع السلطة في الدولة. وصحيح أن إغراء «الانقلاب» أو «الثورة» ما زال يراود بعض الجماعات الأقلوية، وصحيح أن الحياة الديموقراطية نفسها لا تخلو أحياناً من أعمال عنف مثل الاغتيالات والمؤامرات، وصحيح أن اللغة التي تستخدم في «المنافسة الديموقراطية» غالباً ما تكون لغة حربية كما يشف عن ذلك تعبير «المعركة الانتخابية»، ولكن الصراع السياسي في ظل الديموقراطية ينحو أكثر فأكثر إلى أن يتلبس طابعاً رمزياً، كما ينحو مفهوم «الشرعية» إلى احتلال كامل المكان الذي كان يشغله من قبل مفهوم «القوة».

وإن تكن المنافسة الديموقراطية ظاهرة جديدة في التاريخ، فظاهرة جديدة أخرى هي لاحقتها المتمثّلة بوجود نشاط سياسي خالص

غير قابل للإرجاع إلى الأنشطة الاجتماعية الأخرى. وبالفعل، إن المنافسات التي عرفها الماضي كانت من طبيعة سياسية واقتصادية واجتماعية مترابطة. فالصراع على النفوذ السياسي كان صراعاً أيضاً على الأرض وعلى الثروة المادية وعلى الحظوة الاجتماعية، وربما أيضاً على الحظوة الدينية. وما كان النشاط السياسي ليتمايز عن الأنشطة الاجتماعية الأخرى. أما رجال السياسة في عصر الديموقراطية التمثيلية فإنهم يمارسون السياسة **كنشاط متخصص**، حتى وإن كان بعضهم غير متفرغ لها وله مهنة أخرى مستقلة. وعندما يضطر السياسي الحديث إلى اتخاذ قرار سياسي فإنه يتخذه أيضاً لاعتبارات سياسية صرفة، اعتبارات يجوز وصفها من وجهة النظر السياسية بأنها تقنية، بدون أن يكون لها انعكاس مباشر على مصالحه الاقتصادية الخاصة، وهذا أصلاً إذا كان غنياً، علماً بأن رجل السياسة الحديث قد لا يكون على الدوام غنياً. وأياً ما يكن من أمر، فإن اللغة نفسها باتت تعترف بخصوصية النشاط الذي يمارسه السياسي، لأن كلمة «سياسي» لم يكن لها من وجود في القاموس القديم لأية لغة.

وإذا كان الهدف الاستراتيجي للمنافسة الديموقراطية هو الاستيلاء على مواقع سلطوية في الدولة، فإن هدفه التكتيكي هو الاستيلاء على ما يسميه مؤلف **الديموقراطية التمثيلية** بـ«السوق السياسية». فالناخبون في هذه السوق هم بمثابة **زبائن**، وبلغة الاقتصاد الحديث **مستهلكون**. والفَعَلة السياسيون الذين هم المرشحون للانتخابات يعرضون على هؤلاء الزبائن **سلعاً** تتألف من خطابات ووعود وبرامج عمل وخدمات، إلخ. وهذه السلع، المنتجة من قبل مختلف المرشحين للانتخابات، تتزاحم فيما بينها تزاحم البضائع في السوق. وما يميز البضاعة السياسية عن غيرها من السلع المعروضة فعلياً في الأسواق هو أن شخصية بائعها تؤلف جزءاً لا يتجزأ منها.

فبما أن الدارة الرئيسية للتوزيع والتسويق باتت متطابقة مع الشبكة السمعية ـ البصرية، فإن السياسي الحديث، الخائض غمار المنافسة الانتخابية، بات مضطراً بدوره إلى «تلميع» صورته بقدر تلميعه لبضاعته. وبالفعل، إن الشاري، الذي هو الناخب في السوق السياسية، ما عاد يشتري الخطاب أو البرنامج السياسي وحده، بل كذلك وجه منتجه، وربما أيضاً شخصيته الأخلاقية «الظاهرة». فوجه المرشح للانتخابات لا يقلّ نطقاً عن لسانه. ومن هنا تكاثر عدد الشركات الإعلامية، أو الإعلانية بالأحرى، المتخصصة في صناعة صور السياسيين وفي تدريبهم على أصول عرض بضاعتهم، بدءاً بالابتسامة على الشفتين، والطلاقة في الوجه، والثقة بالنفس في الصوت، والبداهة في الجواب، مع قدر غير قليل أيضاً من روح النكتة. ثم إن الشاري في السوق السياسية ما زال يفضل منطق الدكان الصغيرة على منطق السوبرماركت الكبير. وبمعنى آخر، إنه يطيب له أن يتعامل مع البائع مباشرة وأن يعقد معه صلة ما شخصية. ولهذا كثيراً ما تعمد الأجهزة التلفزيونية إلى تصوير المرشحين للانتخابات في لقطات من حياتهم الحميمية أو العائلية، مع زوجاتهم وأولادهم، أو حتى وهم في ثوب السباحة أو ثوب البستنة وهم يسقون أزهار حدائقهم.

والواقع أن «استعارة السوق» قابلة للتطوير إلى ما لا نهاية، إذ يمكن الحديث، فضلاً عن العرض والطلب، عن «قيمة تبادلية» و«قيمة استعمالية» و«التسديد بالتقسيط»، إلخ. ولكن ليست تفاصيل الاستعارة هي المهمة بقدر ما أن المهم هو الاستعارة نفسها. فتعبير «السوق السياسية» مستقى مباشرة من معجم الاقتصاد الرأسمالي. فهل تكون الديموقراطية التمثيلية، وآليتها الرئيسية المتمثلة بالعملية الانتخابية، هي حصراً بنت الرأسمالية؟ وإذا صح ذلك، فهل ثمة محيد عن وصف

الديموقراطية بأنها بالضرورة بنت الطبقة التي من رحمها ولد النظام الرأسمالي، أي البورجوازية؟ وقد يرى بعضهم في نسبة الديموقراطية إلى البورجوازية ضرباً من الهجاء لها، ولكن المدافعين عن الديموقراطية البورجوازية يظل في مستطاعهم دوماً أن يردّوا: وهل عرف التاريخ طبقة أخرى أنجبت الديموقراطية ودافعت عنها غير البورجوازية؟

مبادىء الحكم التمثيلي

ثمة مفارقة تحكم الديموقراطية الحديثة. فبقدر ما تتحدد الديموقراطية الحديثة بأنها حصراً الديموقراطية التمثيلية، فإنها تقوم على قطيعة مع الديموقراطية القديمة، أي المباشرة.

ورغم اشتراك الاسم بين الديموقراطيتين فليس ثمة ـ باستثناء الاسم ـ من جامع بين الديموقراطية القديمة التي تجد نموذجها التقليدي في ديموقراطية أثينا المباشرة، وبين الديموقراطية الحديثة التي لم تظهر أشكالها التاريخية الأولى إلا مع تطور ظاهرة التمثيل النيابي ابتداء من القرن الثامن عشر، في إنكلترا أولاً، ثم في الولايات المتحدة الأميركية، وأخيراً في فرنسا.

وقد وعى ممثلو الفكر الديموقراطي الكلاسيكي هذا الطلاق ما بين ذينك الشكلين من الديموقراطية. فروسو، مواطن مدينة جنيف وداعية الديموقراطية المباشرة على الطريقة السويسرية، اتخذ موقفاً هجائياً من الديموقراطية التمثيلية الإنكليزية التي وصفها بأنها نظام من العبودية تتخلله لحظات موقوتة من الحرية في الدورات الانتخابية.

وإذا كانت الشهرة تعود إلى روسو نفسه كرائد للفكرة الديموقراطية، إلا أن المنظِّر الحقيقي للديموقراطية التمثيلية، كما يؤكد برنار مانان، مؤلف **مبادىء الحكم التمثيلي**(*)، كان الأميركي جيمس ماديسون (١٧٥١ ـ ١٨٣٦) الملقب بـ «أبي الدستور». فقبل أن يجري

(*) Bernard Manin: *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 1996.

انتخابه رئيساً ـ هو الرابع ـ للاتحاد الأميركي الوليد، نشر سلسلة من المقالات ميَّز فيها بين ديموقراطية المدن اليونانية القديمة التي يجتمع فيها «عدد قليل من المواطنين ليمارسوا الحكم بصورة شخصية» وبين الجمهورية الحديثة القائمة على مبدأ التمثيل.

وخلافاً لتصور شائع يقول إن التحول من الديموقراطية المباشرة إلى الديموقراطية التمثيلية هو محض تدبير «تقني» اقتضته الاستحالة المادية لجمع المواطنين في الدول الكبيرة، فإن صانع الدستور الأميركي يرى على العكس أن هذا الفارق جذري، ومن طبيعة سياسية مباينة، لأن الجمهورية الحديثة على عكس الديموقراطيات القديمة «لا تقر بأي دور للشعب المنظم نفسه في هيئة حاكمة». ومن ثم فقد ميَّز ماديسون تمييزاً حاسماً بين «الإرادة الشعبية» الروسوية التي نفى وجودها أصلاً وبين «الإرادة العامة» كما يعبّر ويدافع عنها «ممثلو الشعب» خيراً مما يفعل «الشعب» نفسه عندما يجتمع لهذا الغرض.

وبدوره أكد عمانويل سييس[١]، منظِّر «الطبقة الثالثة» ـ أي البورجوازية ـ في الثورة الفرنسية ومبتكر فكرة «الجمعية التأسيسية»، على «الفارق الضخم» بين الديموقراطية التي يتولى فيها المواطنون بأنفسهم اشتراع القوانين وبين النظام التمثيلي الذي يعهدون فيه بممارسة سلطتهم هذه إلى ممثلين منتخبين.

وإذا كانت الديموقراطية هي بالتعريف، وبدلالة الاشتقاق اللغوي معاً، «حكم الشعب للشعب»، فإن الديموقراطية التمثيلية تبدو تعبيراً متفارقاً لأن أول ما تعنيه هو أن الحكم ليس للشعب بما هو كذلك، بل لممثلي الشعب المنتخبين. وبهذا المعنى المحدد، فإن الديموقراطية

---

(١) سييس Sieyès: سياسي فرنسي (١٧٤٨ ـ ١٨٣٦)، نائب في الجمعية الوطنية للثورة الفرنسية. تعاون مع نابليون بونابرت، واشتهر بكراسته: **ما الطبقة الثالثة؟** (١٧٨٩).

التمثيلية تنطوي على عنصر لاديموقراطي. ذلك أن «ممثلي الشعب» هم على الدوام أقرب إلى أن يكونوا «طبقة أوليغاركية» منهم الى «طبقة شعبية». ورغم أن الانتخاب يبدو في الديموقراطية التمثيلية وكأنه آلية ممتازة للمساواة الديموقراطية، لأنه يتيح لكل ناخب لا أن يدلي بصوته فحسب بل أن يرشّح نفسه أيضاً، ولكن حمولته من «اللاديموقراطية» تتضح بجلاء عند المقارنة بينه وبين التقنية الديموقراطية القديمة المعروفة باسم «القرعة». ففي القرعة تتساوى حظوظ جميع المواطنين في أن يصيروا لأجل محدد من الزمن حاكمين. والقرعة لا تستبعد أحداً مهما كان حظه ضئيلاً من الثقافة أو الثروة أو الموهبة. وبالمقابل، فإن الآلية الترشيحية والانتخابية في الديموقراطية التمثيلية هي آلية إفراز لنخبة حاكمة. فالمواطنون لا يصوتون، من حيث المبدأ على الأقل، إلا لمن يرون أنهم أكثر أهلية من غيرهم لتمثيلهم ولممارسة السلطة بالوكالة عنهم. ولئن كان المواطنون يمارسون عن طريق الانتخاب حقاً متساوياً في اختيار الحاكمين، فإنهم لا يملكون بالمقابل حظاً متساوياً في أن يكونوا أعضاء في النخبة الحاكمة. فهذه النخبة هي، في جميع الأشكال المعروفة تاريخياً من تطور الديموقراطية التمثيلية، من طبيعة «أقلوية». فحتى مطالع القرن العشرين كانت الديموقراطية التمثيلية لا تزال في معظم الحالات ديموقراطية «نصابية» مشروطة بالجنس (الرجال دون النساء)، وبالثقافة (المتعلمون دون الأميين)، وبالثروة (دافعو الضرائب أو أصحاب الأملاك والأطيان). وما كان أحد، عملياً، يشق طريقه إلى البرلمان غير الوجهاء. وما كان يندر أصلاً أن يتفرع البرلمان نفسه، كما في المثال الإنكليزي، إلى مجلس أعيان ومجلس عموم. وعندما تطورت في المئة سنة الأخيرة ظاهرة الأحزاب السياسية الجماهيرية، غدت النخبة المؤلفة من «ممثلي الشعب» مقصورة عملياً على «الأرستقراطية

الحزبية». ولئن رأت النور في العقود الأخيرة، بعد ديموقراطية الأعيان وبعد ديموقراطية الأحزاب، ديموقراطية الجمهور بفضل التطور الخارق للمألوف لوسائل الاتصال الجماهيري الحديث من إذاعة وتلفزيون، فإن شريحة «ممثلي الشعب» ما ازدادت من جراء ذلك اتساعاً. فمن لهم حضور إعلامي بالصوت والصورة باتوا هم الأوفر حظاً من غيرهم في أن يقع الاختيار الجماهيري عليهم ليكونوا حاكمين.

الديموقراطية التمثيلية إذن ديموقراطية نسبية، بينما الديموقراطية المباشرة إطلاقية. وعلى العكس من هذه الأخيرة التي تلغي كل مسافة فاصلة بين الحاكمين والمحكومين، بتحويلها جماع المواطنين إلى هيئة حاكمة، فإن الديموقراطية التمثيلية تعيد تأسيس هذه المسافة بتمييزها بين جمهور المواطنين الناخبين والنخبة المنتخبة للحكم. بل إنها، بمعنى من المعاني، تحرص على الفصل النسبي للحاكمين عن المحكومين وعلى تقديم ضمانات قانونية ليستقل الحاكمون بإرادتهم نسبياً عن إرادة المحكومين. ففي الديموقراطية المباشرة يكون المنتدبون للحكم قابلين للرفت في كل لحظة، وطبقاً لمشيئة نادبيهم وهواهم السياسي المتقلب. ومشهورة هي، من وجهة النظر هذه، الصفحات التي كتبها ماركس في مديح عامية باريس لأنها أقرت مبدأ رفت أعضائها المنتخبين بالاقتراع العام في كل لحظة وآن، مجردة على هذا النحو أفراد الطبقة الحاكمة من القدرة ـ حسب تعبير ماركس ـ على أن «يدوسوا بالأقدام»، داخل حَرَم البرلمان، على الشعب الذي انتخبهم لتمثيله، وهذا طول مدة تمثيلهم التي كانت تتراوح، قبل التدبير «الوقائي» الذي اتخذته الكومونة، ما بين ثلاثة وستة أعوام.

ولكن على خلاف توقعات ماركس، وكذلك على خلاف المذهب الروسوي الذي كان واقعاً تحت تأثيره، فإن تطور الأشكال التاريخية الفعلية للممارسة التمثيلية نحا لا إلى استبعاد الديموقراطية

المباشرة فحسب، بل كذلك إلى تأكيد الاستقلال النسبي للممثِّلين عن الممثَّلين. فعدا عن أن مبدأ الرفت الدائم لممثلي الشعب مات مع موت عامية باريس نفسها، فقد ألغت البلدان المركزية الثلاثة للديموقراطية التمثيلية، إنكلترا وفرنسا والولايات المتحدة الأميركية، مبدأين آخرين كان معمولاً بهما إلى نهاية القرن الثامن عشر: مبدأ اللوائح الإلزامية ومبدأ الإيعازات الناخبية. فقد كانت جرت العادة على توقيع المرشحين عن كل دائرة انتخابية على لائحة بمطالب دائرتهم يتعهدون بالدفاع عنها أمام البرلمان. كما أن بعض البنود الدستورية كانت تعطي الناخبين الحق في أن يملوا على المنتَخَبين تعليمات للتقيد بها والعمل بموجبها طول فترة ولايتهم. ولكن التشريعات النيابية اللاحقة رأت في مثل هذه التقاليد تقييداً لحرية النواب الذين يفترض بهم أصلاً أن يمثلوا الأمة بكاملها وليس فقط الدائرة الخاصة التي انتخبتهم. فللمرشحين أن يقطعوا لناخبيهم وعوداً، ولكن هذه الوعود غير ملزمة لهم قانونياً، ولو تحت طائلة عدم تجديد انتخابهم. فما ينبغي أن يوجه عمل النائب داخل البرلمان ليس إرادة ناخبيه أو مصالحهم الخاصة، بل ما يعتقد أنه المصلحة العامة للبلد بأسره.

ولكن مقابل هذه الاستقلالية النسبية، حرصت الديموقراطية التمثيلية على إعادة ربط إرادة المنتخبين بإرادة الناخبين من خلال مبدأ دورية الانتخاب. وهذه، في الحقيقة، علامة فارقة أساسية للديموقراطية التمثيلية. فهذه الديموقراطية لا تقوم، كما هو معتقد عامة، على مبدأ الانتخاب، بل حصراً على مبدأ الانتخاب الدوري. فالديموقراطية التمثيلية ليست باباوية. فالكرادلة عندما يجتمعون لانتخاب البابا، فإنهم ينتخبونه مرة واحدة ونهائية. وحالما يتم انتخاب البابا، فإنه يغدو مستقلاً تماماً في إرادته وسياسته عن الكرادلة الذين انتخبوه. ولكن الديموقراطية التمثيلية لا تقر مبدأ الانتخاب مدى الحياة

ولا مبدأ الاستقلال المطلق للمنتخب عن الناخبين. فهؤلاء يملكون حقاً مطلقاً ودائماً في ألا يجددوا انتخاب من انتخبوه. وهذه ضمانتهم لكيلا «يقطع» المنتخب معهم ولا «يدوسهم بقدميه» بعد انتخابه. وهذه ضمانتهم أيضاً ليواصلوا التأثير على مجرى السياسة العامة في فترة «العبودية» كما سماها روسو.

والواقع أن الانتخاب الدوري يمثل الآلية المركزية للرقابة الشعبية في الديموقراطية التمثيلية. فممثلو الشعب، الخاضعون لقاعدة تجديد الانتخاب، مضطرون إلى استباق الحكم الذي سيصدره الناخبون بعدياً على السياسة التي ينتهجونها. وهذا الاستباق لرد فعل الناخبين يجعل إرادة هؤلاء حاضرة على الدوام داخل حرم البرلمان. ولكنه حضور بالوكالة، وليس بالأصالة كما في الديموقراطية المباشرة. وهو حضور فاعل بعدياً أكثر منه قبلياً. فالناخبون يحكمون، أول ما يحكمون، على نتائج السياسة. ولكن آلية معاودة الانتخاب تتيح لهم أيضاً، وبالفعل نفسه، أن يتحكّموا بمقدمات السياسة. ففي كل مرة يعيدون فيها الانتخاب ينظرون إلى الماضي في الوقت الذي يتطلعون فيه إلى المستقبل. فعين منهم تحاكم ما جرى، وعين أخرى تحدد ما سيجري. وهذا هو سر نجاح الديموقراطية التمثيلية بوصفها نظاماً متوازناً يجمع بين الحرية والرقابة معاً، ويفسح المجال أمام فاعلية النخبة بدون أن يلغي حضور الشعب.

اليمين واليسار

قديمة هي، قدم الحضارة المكتوبة، الثنائيات التي تحبس العقل: النور والظلام، السماء والأرض، الخير والشر، النظام والفوضى، إلخ.

إلى هذه الثنائيات العريقة أضافت الثورة الفرنسية في ختام القرن الثامن عشر ثنائية جديدة وفريدة في نوعها: اليمين واليسار.

هذه الثنائية، المستخلصة من البنية العضوية للجسم البشري، لم تكن مجهولة، بطبيعة الحال، لدى شعوب الحضارات القديمة: فالعرب كانت تتفاءل باليمين وتتشاءم باليسار. وفي الحضارتين الرومانية والمسيحية كان من يجلس إلى يمين الملك أو السيد مقدَّماً في المرتبة على من يجلس إلى يساره.

الثورة الفرنسية أحدثت انقلاباً في هذا التقييم: فالذين يحتلون مقاعدهم إلى يسار رئاسة الجمعية العامة هم أكثر ثورية وأشد تطرفاً في ملاحقة أهداف الثورة من أولئك الذين يحتلون مقاعدهم إلى يمينها.

هذا التوظيف للاستعارة المكانية في اللغة السياسية اقترن بانقلاب طبوغرافي في مدلولها. فمن قبل كانت السياسة، أي العلاقات بين الحكام والمحكومين، يتم تعقلها بمفردات عمودية: الطبقة العليا والطبقة (أو الطبقات) الدنيا. وابتداء من ثورة ١٧٨٩، التي أرست حجر الديموقراطية، بات للسياسة بُعد أفقي أيضاً: فاليمين واليسار مقولتان تسمّيان علاقات الحكام فيما بينهم، أو كذلك علاقات المحكومين بقدر ما يتمثلون في أحزاب يمينية أو يسارية. وبديهي أن الاستعارة الأفقية لم تلغِ الاستعارة العمودية: فالعلاقات بين الحكام

والمحكومين ظلت تقوم على أساس هرمي تراتبي، ولكن المساواة بين المحكومين، أو المواطنين بلغة السياسة الحديثة، صارت ناظمة لعلاقاتهم الأفقية. وكما مثَّلت الاشتراكية محاولة ـ لم يكتب لها النجاح ـ لإلغاء الطابع الطبقي، أي العمودي، للعلاقات بين الحكام والمحكومين، فإن الديموقراطية تسعى، بدون إلغاء ذلك المضمون، إلى تسويته أفقياً بأكبر قدر مستطاع.

ومن منظور مبدأ القيمة فإن اليمين واليسار مقولتان متحركتان. وصحيح أن تسييس المقولتين ابتداء من الثورة الفرنسية قد شحن «اليسار» بحمولة موجبة عززتها فيما بعد الأيديولوجيا الاشتراكية التي انتزعت الغلبة على امتداد القرن الفاصل ما بين منتصف القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين، ولكن تآكل الرأسمال المعنوي للاشتراكية ثم سقوط النظام السوفياتي الذي حاول تجسيدها تاريخياً قد رد كثيراً من الاعتبار القيمي إلى اليمين. وعلى حين أن فقدان القيمة كان يمنع في الماضي أهل اليمين من أن يقبلوا عن طيب خاطر بتسميتهم بـ«اليمينيين»، فإن العقود الأخيرة قد شهدت مولد «يمين جديد» ينتحل التسمية باعتزاز ويبدي عن كفاحية كانت مقصورة حتى الأمس القريب على اليسار.

ولم يقتصر هذا التحول على التقييم، بل امتد حتى إلى المواصفات الجوهرية. فاليمين التقليدي كان على الدوام ذا نزعة دينية محافظة في مقابل إلحادية اليسار أو علمانيته، ولكن اليمين الجديد لم يعد بالضرورة ذا توجه ديني، ولا يندر في بعض تياراته أن تشفّ عن نزعة علمانية ليبرالية أو حتى أن تطالب بإحياء الوثنية اليونانية أو الجرمانية. وفي الوقت نفسه عرف «اليسار الكاثوليكي» في نصف القرن الأخير تطوراً كبيراً، كما أن الكنيسة، في أميركا اللاتينية بوجه خاص، قد انتهت إلى اعتناق «لاهوت الثورة». وفي الولايات المتحدة

قاد اليمين الريغاني ما بات يعرف باسم «الثورة المحافظة». أما في الاتحاد السوفياتي السابق فقد انقلبت المعايير إلى حد بات معه اسم «المحافظين» أو حتى «الرجعيين» يطلق على أنصار النظام الشيوعي الآفل، بينما صارت «التقدمية» صفة لليبراليين وأنصار التجديد الرأسمالي.

وجميع هذه التطورات المستجدة، ولاسيما منذ سقوط جدار برلين، حملت العديد من الباحثين في علم السياسة والاجتماع على الحديث عن تقادم، وبالتالي عن بطلان التمييز بين اليمين واليسار. وفي رأيهم أن الثنائية التي حكمت العقل السياسي الغربي خلال القرنين الأخيرين قد أضحت فارغة من المعنى في مجتمع ينزع باستمرار إلى مزيد من التعقيد، ولا يقبل بالتالي الفصل ـ البدائي بالضرورة ـ إلى معسكرين متمايزين ومتعاديين. وفي هذا السياق يشار إلى «أزمة الأيديولوجيات» وإلى تطور ظاهرة «الوسط» في الحياة السياسية والحزبية للديموقراطيات الغربية المعاصرة. ولكن نوربرتو بوبيو، وهو من أبرز فلاسفة السياسة في إيطاليا وأستاذ فلسفة القانون في جامعة تورينو، يلاحظ بذكاء في كتابه الجديد: **اليمين واليسار**(*) أن «الوسط» نفسه كمقولة لا معنى له إلا بالإحالة إلى يمين ويسار. وبدون أن ينكر أن الحدود ما بين اليمين واليسار تتثلم وتتآكل، فإنه لا يسلّم بأنها تلتغي وتنتفي. فليس للوسط من قدر غير أن يكون ثالثاً بين الحدّين المتنافيين. وكل ما هنالك أنه في زمن احتداد الصراع الأيديولوجي كما في حقبة الحرب الباردة، لا يسمح التنافي الحدّي بين اليمين واليسار بأن يلعب الوسط غير دور «الثالث المرفوع». وبالمقابل، فإن هدوء

(*) Norberto Bobbio: *Droite et gauche*, Paris, Seuil, 1996.

الصراع الأيديولوجي في ظل استقرار الديموقراطية يتيح للثالث المرفوع فرصة التطور إلى «ثالث موضوع». ولكن هذا الوسط لا يستقل أبداً بنفسه، بل متى ما اتسع هامشه انقسم بدوره لا محالة إلى وسط يميني أو وسط يساري وانشدّ رغم رماديته إما إلى القطب الأسود أو القطب الأبيض.

ومع أن مقولة اليمين واليسار هي بالأساس مقولة صراعية، إلا أن الديموقراطية تقدم لهذا الصراع إطاراً أكثر سلمية وأكثر اعتدالاً بكثير من ذاك الذي يتلبسه في ظل الأنظمة اللاديموقراطية. ففي الحالة الأخيرة ينزع الصراع إلى أن يأخذ شكلاً مطلقاً، لا نسبياً. وعلى حين أن الديموقراطية هي نقطة التلاقي بين الاعتدال اليميني والاعتدال اليساري، فإن اليمين المتطرف واليسار المتطرف لا يلتقيان بالمقابل إلا في عدائهما للديموقراطية. وقد وجد على الدوام من يقترح طريقاً ثالثاً ما بين الليبرالية والاشتراكية، ولكن ما أمكن أن تقوم قط بين الفاشية والشيوعية علاقة أخرى غير الحرب. ففي أقصى اليمين وأقصى اليسار تنقطع الاتصالية الديموقراطية وتعاود دائرة النزعة الاستبدادية الانغلاق على نفسها. ورغم الاختلاف الجذري في برامج الطرفين، فإنهما يجمعهما إيمانهما بأن برنامج كل منهما لا يمكن أن يوضع موضع تطبيق إلا بالقوة والعنف. فالحركات الثورية، مثلها مثل الحركات المضادة للثورة، هي بالضرورة جذرية. والجذرية، سواء أكانت يسارية أم يمينية، هي قطع للاتصالية ولنسيج الاعتدال الذي لا تقوم بدونه للديموقراطية قائمة.

اليمين واليسار هما إذن عكازتا الديموقراطية. ولكنهما عندما يتحولان، من خلال التجذر والتطرف، إلى هراوتين للاقتتال، يقتلانها. فالديموقراطية نظام لتناوب السلطة. وأول بند في العقد الديموقراطي هو أن يحتفظ الخصم لخصمه بالحق في الوصول إلى

السلطة بدوره. أما التطرف، يميناً أو يساراً، فهو مشروع لإلغاء الخصم ومبدأ التناوب معاً. ومن هنا خطورة التجذر الأيديولوجي في صراع اليمين واليسار. فالأيديولوجيا هي بالتعريف نظام مغلق، وناف لكل نظام آخر، من الأفكار. وطرداً مع استقرار الديموقراطية، تنزع مقولة اليمين واليسار إلى أن تتجرد من طابعها الأيديولوجي لتأخذ شكل اختلاف في طريقة العمل وفي البرامج المقترحة لحل مشكلات المجتمع. وبديهي أن التعارض بين الأفكار يظل قائماً، ولكنه ينحو أكثر فأكثر إلى أن ينصبّ على المناهج أكثر منه على القيم. وحتى إذا انصبّ الخلاف بين اليمين واليسار على المبادىء والقيم، فإنه لا يأخذ في المجتمع الديموقراطي شكل نفي متبادل، بل يقتصر على اختلاف وتفاوت في درجة التركيز والتشديد. فاليميني يبدو أشد تمسكاً بقيمة الحرية، بينما اليساري بدون أن ينفي قيمة هذه الأخيرة، يبدو أشد تعلقاً بمبدأ المساواة. والواقع أن جدلية الحرية والمساواة هي أولى جدليات المجتمع الديموقراطي. ومن خلال التشديد في الأهمية على أحد قطبيها تتحدد هوية اليميني أو اليساري.

إن هذه الجدلية ليست بثنائية. والعلاقة بين الحرية والمساواة ليست ضدية كضدية الخير والشر. ولا تدخل هاتان القيمتان في علاقة تنافٍ إلا بقدر ما تأخذان طابعاً مطلقاً وغير مقيّد. ففرط الحرية يولِّد اللامساواة، وفرط المساواة يولِّد الاستبداد. والديموقراطية إنما تقوم على الموازنة الصعبة والذكية بين هاتين القيمتين. ومن هنا حاجة المجتمع الديموقراطي إلى ركيزتي اليمين واليسار. فاليسار يأخذ على عاتقه الحدّ من غلو الحرية بحيث يتجنب المجتمع المعني مطبّ اللامساواة المنفلت عقالها من كل قيد ومن كل تقنين. واليمين، بدفاعه عن مبدأ الحرية، يمنع المساواة من أن تتحول إلى مذهب مطلق واستبدادي.

فاليسار الديموقراطي والمعتدل، خلافاً لليسار المتطرف والاستبدادي، لا يتطلع إلى إلغاء كل شكل من أشكال التفاوت. فهو يدرك أن الطبيعة هي بنفسها لامتساوية. وإذا كانت بعض التفاوتات الطبيعية قابلة للتسوية، فإن أكثرها غير قابل للإلغاء. وقد تكون التفاوتات الاجتماعية قابلة كلها للشجب، ولكنها بدورها غير قابلة كلها للتصحيح. والبشر هم بالطبيعة، كما بضرورة الاجتماع، متساوون ولامتساوون في آن معاً. فهم على سبيل المثال متساوون جميعاً أمام الموت، ولكن كل واحد منهم يموت بطريقة مختلفة وفي عمر مختلف. والفارق في الموقع بين اليساري واليميني هو أن الأول يعتقد أن البشر متساوون أكثر مما هم لامتساوون ، بينما يقدر الثاني أنهم متفاوتون أكثر مما هم متعادلون.

وذلك هو أيضاً واقع الحرية في المجتمع الديموقراطي. فليس جميع البشر أحراراً بدرجة واحدة من الحرية. فالغني أكثر حرية من الفقير. فهو يستطيع، خلافاً لواقع حال الثاني، أن يركب السيارة التي يشاء، وأن يرسل ابنه للتعلم في الجامعة التي يشاء، وأن يأخذ إجازته في الوقت الذي يشاء وبالمدة التي يشاء. ولكن المجتمع الديموقراطي يحدّ من إطلاقية هذا التفاوت بإقراره مبدأ المواصلات العامة، والتعليم العام والإلزامي، والإجازة المدفوعة لكل عامل ومستخدم. والحرية في نهاية المطاف هي نصاب للشخص، بينما المساواة علاقة اجتماعية. وسمة الديموقراطية أنها تسعى إلى التركيب بين الفرد والمجتمع، لتضمن للأول أكبر قدر ممكن من الحرية وللثاني أكبر قدر مستطاع من المساواة.

وإذا سلّمنا بأن المعيار الذي يسمح بتمييز اليسار من اليمين هو الاختلاف في موقف كل منهما من جدلية الحرية والمساواة، أمكن إجراء التحليل الطيفي الرباعي التالي للقوى والحركات والمذاهب

السياسية في المجتمع الديموقراطي:

١ ـ فإلى أقصى اليسار تقف الحركات ذات المنزع المساواتي والاستبدادي معاً، وتجد مثلها التاريخي في يعاقبة الثورة الفرنسية وبلاشفة الثورة الروسية.

٢ ـ وفي وسط اليسار تقف الحركات التي تتمسك بالمذهب المساواتي والمذهب الحرّي في آن معاً، وتجد مثالها التاريخي في الأحزاب الاشتراكية ـ الديموقراطية.

٣ ـ وفي وسط اليمين تقف الحركات النصيرة للحرية وللامساواة معاً، وتجد مثالها التاريخي في الأحزاب الليبرالية والمحافظة التي لا ترضى بأي حد آخر للحرية خلا المساواة أمام القانون.

٤ ـ وإلى أقصى اليمين تقف الحركات المعادية للحرية وللمساواة معاً، وتجد مثالها التاريخي في النازية والفاشية وبعض حركات اليمين الجديد المعاصر.

ومن حسن حظ المجتمع الديموقراطي أن التطرف اليساري أو اليميني لا يفلح في أن يحتل، كما تثبت التجربة التاريخية المعاصرة، سوى هامش الحياة السياسية، بينما يستأثر اليسار المعتدل واليمين المعتدل والوسط الذي بينهما بأربعة أخماس المساحة.

الديموقراطيات

إذا كانت الديموقراطية علاقة معينة بالدولة، فإن الدولة نفسها ليست مؤسسة دائمة من مؤسسات التاريخ. وأقصى تقدير لعمرها خمسة آلاف سنة. فأول ما عاش البشر في جماعات، ومن الجماعات تشكلت مجتمعات، والمجتمعات أمدّت نفسها بسلطة، والسلطة تحولت إلى دولة. والدولة، التي كان أول ظهور لها في وادي النيل وفي بلاد الرافدين، قامت أول ما قامت على التغلب والقوة. ولكن ما كان لها أن تدوم بدون قبول من قبل المجتمع. وهذا القبول كان في أول الأمر ضمنياً، ثم أخذ شكلاً معلناً وفي طور لاحق، وعلى الأقل منذ الثورات الإنكليزية والأميركية والفرنسية، كان لا بد من أن يتجدد القبول. وإنما عندما أخذ هذا التجدد طابعاً دورياً رأت النور الديموقراطية الحديثة.

الدولة إذن، من حيث هي سلطة مؤسسية قائمة على قبول المحكومين بها، هي الشرط المسبق للديموقراطية الحديثة، بل هي الشرط المسبق للحداثة نفسها. فقد تكون المجتمعات القديمة، مجتمعات ما قبل الدولة، عرفت أشكالاً من الديموقراطية المباشرة. ولكن مثل هذه الديموقراطية لا تمت بصلة إلى الديموقراطية الحديثة، لأن هذه تفترض وجود دولة ومؤسسات مشروعة ومقبولاً بها للسلطة كيما يتمكن المجتمع نفسه، في إطارها، من أن يمارس سلطته على السلطة.

وإذا كانت الدولة المقبول بها في أصل الديموقراطية الحديثة، فإن في أصل الدولة الحديثة المقبول بها نظرية العقد. فالحداثة

السياسية رأت النور في أوروبا مع فكرة التعاقد بين الملك ورعاياه في طور أول، ثم بين الأمة وممثليها في طور ثانٍ. ولئن يكن روسو هو الذي انتزع لنفسه الشهرة من خلال كتابه **في العقد الاجتماعي أو مبادىء الحقوق السياسية** (١٧٦٢)، فإن فكرة العقد المؤسِّس للدولة قد تداولها من قبله جميع منظِّري الحداثة السياسية ابتداء بالألماني يوهان التوسيوس (١٦٠٣)، والهولاندي غروتيوس (١٦٢٥)، وانتهاء بالإنكليزيين هوبز (١٦٥١) ولوك (١٦٩١)، والسويسري بورلاماكي (١٧٤٨).

وبديهي أنه من النادر في التاريخ أن يكون «العقد» سابقاً على وجود الدولة، بل الغالب أن تفرض الدولة نفسها على السكان بالقوة أولاً قبل أن تطلب قبولهم في مرحلة تالية. وهذا القبول هو ما كان أصحاب نظرية العقد يضعونه نصب أعينهم: فإنما عندما يقبل المواطنون بدولتهم فحسب تغدو هذه مشروعة. وحتى يقبلوا بها، فإنها لا تستطيع أن تبقى قائمة على القوة وحدها. فالقوة قد تكون محلاً للخضوع، ولكن ليس للقبول. والقوة قد تقيم دولة، ولكنها لا تضمن لها الاستمرار. ولقد كان تاليران، كبير ساسة فرنسا في عهد ما بعد الثورة، هو من أفصح عن حاجة القوة إلى شيء آخر غير القوة كيما تبقى وتستمر من خلال قولته المشهورة: «نستطيع أن نفعل بالحراب كل شيء إلا أن نجلس عليها». وذلك ما يميز الدولة الحديثة عن دولة العصور القديمة والوسيطة: فهي لا «تجلس» على القوة وحدها. فكرسيها هو الشعب، أو إرادة الشعب بتعبير أكثر مطابقة لفلسفة القرن الثامن عشر السياسية. فالشعب هو مصدر السلطة والسيادة حسب النظرية الديموقراطية التي كانت لا تزال يومئذ تتلعثم. وإرادته إنما يُعبَّر عنها من خلال الدستور. والدستور هو الذي ينظم القواعد الأساسية لممارسة السلطة بحيث لا تخرج الدولة عن إرادة

الشعب. والدولة الدستورية هي التعبير القانوني عن الدولة المقبول بها. فإن خرجت عن الدستور كفّت عن أن تكون مشروعة، وصار من حق الشعب أن يفسخ عقده معها.

من رحم الدولة الدستورية، أملكية كانت أم جمهورية، ولدت الديموقراطية الحديثة. وما تضيفه الدولة الديموقراطية إلى الدولة الدستورية هو مبدأ التداول الدوري للسلطة من خلال مشاورة الشعب عن طريق الانتخاب. وخلافاً لوهم شائع، فإن الدولة الديموقراطية ليست دولة حكومة الشعب. فالديموقراطية المطلقة أسطورة. وحتى روسو، أكثر الديموقراطيين إطلاقية، كان يعي استحالة حكم الشعب نفسه بنفسه. كان يقول: «إن شعباً من الآلهة هو وحده الذي يستطيع أن يحكم نفسه ديموقراطياً». والواقع أن أسطورة الديموقراطية المطلقة، كما أثبتت التجربة التاريخية في التوتاليتاريات السوفياتية والعالمثالثية، يمكن أن تقدم الذرائع لأشرس الأنظمة السياسية عداء للديموقراطية. فالديموقراطية المطلقة تفتح الطريق أمام السلطة المطلقة، باسم الشعب نظرياً، ولكن ضده واقعياً.

الديموقراطية الحديثة هي حصراً الديموقراطية التمثيلية. وصحيح أن العيب الكبير للديموقراطية التمثيلية أنها تختزل سلطة المحكومين، ولكن ميزتها الكبرى أنها تحدّ على الأخص من سلطة الحاكمين.

وتتوزع الديموقراطية التمثيلية، فيما يرى أوليفييه ديهامل مؤلف **الديموقراطيات**(*)، إلى شقين: ديموقراطية حاكمة وديموقراطية مشاورة. فالديموقراطية الحاكمة تفترض سلطة فعلية، قادرة ودائمة، والديموقراطية المشاورة تفترض سلطة محدودة ومؤقتة وخاضعة

(*) Olivier Duhamel: *Les démocraties*, Paris, Seuil, 1996.

للرقابة والنقد والنقض. وتلك هي جدلية الحكومة والبرلمان في الأنظمة الديموقراطية، أو بتعبير أكثر نظرية: جدلية السلطة والسلطة المضادة.

الشرط الأول للديموقراطية الحاكمة هو شرط الغالبية. فبدون إفراز غالبية يستحيل اشتغال الديموقراطية التمثيلية. والغالبية تُفرز إما عن طريق انتخاب مباشر للحكام، وإما عن طريق انتخاب ممثلين يتولون بدورهم انتخاب الحكام. والهدف في الحالتين تسمية الشعب لغالبية حاكمة. ويحكم عمل الغالبية الحاكمة في الأنظمة الديموقراطية مبدآن: الاستقطاب والدوران.

فالمرشحون لتشكيل الغالبية، سواء أكانوا أشخاصاً أم أحزاباً، يقدمون للناخبين إمكانية خيار حقيقي بين اتجاهين أو برنامجين سياسيين درجت التقاليد منذ عهد الثورة الفرنسية على تصنيفهما تحت يافطة اليمين واليسار. والحال أن المرشحين لتشكيل الغالبية غالباً ما يضطرون إلى تجميع أنفسهم في معسكرين حرصاً على عدم ضياع أي صوت في المواجهة الانتخابية. وبديهي أنه تبقى، في كل مواجهة، عناصر فردية أو حزبية تأبى هذا الاستقطاب الثنائي وتصر على خوض المعركة الانتخابية منفردة، وإن كانت تعلم سلفاً أن حظوظها في النجاح في هذه الحال معدومة تماماً. فالقانون الأساسي لديموقراطية الغالبية الحاكمة هو نظام القطبين أو حتى نظام الحزبين. ومن ثم فإن الناخب يجد نفسه مضطراً في أغلب الحالات إلى التصويت لصالح قائمة بكاملها حتى ولو كان لا يتعاطف مع بعض الشخصيات المتحالفة. ولو أصر، رغم ذلك، على التخيُّر وعلى التصويت «الإفرادي» لصالح مرشح من هذه القائمة وآخر من تلك لضاع صوته بلا جدوى. وقد يقال إن استقطاباً كهذا يحول دون إمكانية اختيار شخصي فعلي. ولكن الغرض من العملية الانتخابية ليس التعبير عن

رأي شخصي، بل ترجمة أصوات الأفراد إلى محصلة إجمالية بهدف إفراز غالبية حاكمة. وعلى كل حال، ومقابل هذا «العيب» في نظام القطبية أو الحزبية الثنائية، تنهض «فضيلة» كبيرة. فالمنافسة بين «المعسكرين» لا تتأدى إلى تفاقم الصراع وإلى نشوب حرب أهلية بين اليمين واليسار، بل تساعد على العكس على تخفيف حدة المنازعات وعلى إيجاد «حل سلمي» لها. ذلك أن كل معسكر لا يستطيع أن يشكل قائمة لها حظ فعلي في اجتذاب غالبية أصوات الناخبين إلا بقدر ما يضم إليها حلفاء معتدلين من شأنهم أن يجتذبوا أصوات المترددين والوسطيين الذين لا هم من اليمين ولا من اليسار. وصحيح أن كل معسكر مضطر إلى أن يصوغ نفسه في هوية قوية الملامح تميزه عن المعسكر الآخر. ولكن طرداً مع اقتراب ساعة المواجهة، فإن كل معسكر يميل إلى تخفيف، بل إلى تمييع التضاريس المتطرفة في صورة هويته اجتذاباً لأصوات الناخبين المعتدلين الذين يتحكّمون بنسبة الواحد أو الاثنين بالمئة من الأصوات التي تفصل عادة بين احتمالات النصر أو الهزيمة في المعارك الانتخابية القائمة على مبدأ الاستقطاب الثنائي. وربما كان الشكل الأسوأ من هذه القطبية الثنائية هو ذاك الذي تقدمه الديموقراطية الإسرائيلية التي درجت تقاليدها على محاولة ردم هوة الواحد أو الاثنين بالمئة من الأصوات الحاسمة عن طريق التحالف، لا مع المعتدلين، بل مع المتطرفين، كما في مثال الغالبية الحاكمة الحالية المؤلفة هي نفسها من غالبية ليكودية يمينية «معتدلة» ومن أقلية «متطرفة» من الأحزاب الدينية الصغيرة.

أما المبدأ الكبير الثاني الموجِّه لعمل الغالبية الحاكمة فهو مبدأ الدوران والتناوب على السلطة. ففي الديموقراطية لا تكون قناعات الناخبين من طبيعة أيديولوجية ثابتة ودائمة. فالناخب قد يغيِّر رأيه. وإذا انعكس هذا التغيّر في محصلة إجمالية، حلت غالبية حاكمة جديدة

محل الغالبية الحاكمة القديمة. وتلك هي فضلى فضائل الديموقراطية التمثيلية. فمعارضة اليوم هي غالبية الغد، وحاكم اليوم هو معارض الغد. وهذا اليقين لا يحفّ به سوى شك واحد: هو موعد هذا الغد. وهذا الأمل الذي يظل يراود المعارضة يحدّ من ديماغوجيتها، ويخفف من غلوائها في المعارضة. كما أن علم حاكم اليوم بأنه قد يكون معارض الغد يجبره على قليل من التواضع وعلى معاملة المعارضة بحد أدنى من الاحترام: فقد يأتي دوره غداً ليكون في موقعها.

وللتناوب فضائل أخرى بعد. فهو يجدِّد النخب، ويوقظ الإرادة السياسية، ويحفز الإدارة المستنيمة، ويضع حداً للزبائنية المستقرة، ويقلب نظام المحسوبيات رأساً على عقب، ويبعث حياة جديدة في ورشة الدولة ومؤسساتها. والحالة الإيطالية تقدم، من هذا المنظور، مثالاً على العكس. فأربعون سنة من عدم التناوب ومن انفراد الديموقراطية المسيحية بالحكم أفسدت الجمهورية الإيطالية وأوصلت العفن إلى نخاع العظم منها. وذلك هو أيضاً شأن المثال المضاد الياباني. فالطبقة السياسية الحاكمة تكتسب، من جراء طول الحكم، طبيعة مافيوزية. فالسلطة مفسدة للسلطة. ومن طبيعة السلطة إساءة استعمال السلطة. وطول احتكار السلطة يقسّي جلد السلطة ويعدم حساسيته بالنقد. وفضيلة الدوران في الأنظمة الديموقراطية أن يحول دون استحجار السلطة ودون تحول الحكام، من فرط الديمومة، إلى مستحاثات.

وفي قبالة الديموقراطية الحاكمة تنهض الديموقراطية المشاوِرة. فنظراً إلى أنه من طبيعة كل سلطة أن تفرط في استعمال السلطة، فإنه لا بد من سلطة توقف السلطة عند حدها، وتلك هي مهمة الديموقراطية المشاوِرة كسلطة مضادة للسلطة المفوض بها إلى الديموقراطية الحاكمة.

والديموقراطية المشاورة تستمد اسمها من طبيعة الديموقراطية بالذات. فالديموقراطي الحقيقي هو من يعلم أنه لا يصح شيء ما لم يقم عليه برهان. وبدون أن تنفي الديموقراطية التراث وتنكر قيمته، فإن مبدأها هو على النقيض من مبدأ التراث. فعلى حين أن هذا الأخير يوجب أن ما كان ينبغي أن يكون، وأنه لا يكون شيء إلا بقدر ما يأتي على مثال سبق، فإن المبدأ الديموقراطي يقتضي التبرير قبل التقرير، ويوجب أن الشيء لا يكون إلا إذا ثبتت صحته، وهذا لا بالإحالة إلى ماضٍ مضى، بل إلى حاضر قائم ومستقبل آتٍ. ومن هنا كانت المشاوَرة جوهر الديموقراطية. فعن طريق الحجة والبرهان، لا عن طريق القوة والسلطة، سواء أكانت هذه السلطة مادية أم معنوية، يمكن للبشر في مجتمع ديموقراطي أن يمارسوا حريتهم وأن ينظموها معاً. وكل من يدخل حلبة السياسة، بمعناها الحديث والمعقلن، فلا بد أن يدخلها وقد تجرد من كل سلاح آخر غير سلاح العقل والإقناع. أما حامل السيف أو اللقب أو الرتبة أو محفظة المال أو الدكتوراه في اللاهوت فلا بد، قبل أن يدخل إلى ردهة الديموقراطية، أن يتوقف أولاً عند مشجبها ليعلق عليه كل ما لا لزوم له مما يحمله.

الديموقراطية هي إذن برلمانها. والبرلمان، كما يدل على ذلك الاشتقاق اللاتيني للكلمة، هو مكان التكلم والمشاورة. وشرط المشاورة وجود أطراف متعددة. والبرلمان بالضرورة تعددي، على عكس الحكومة التي تنزع في أكثر الأحوال إلى أن تكون أحادية. وعلى عكس واقع الحال في الأنظمة الشعبية بالاسم، والاستبدادية في الواقع، فإن مهمة البرلمان ليست التصديق، بل التقييم. فليس هو ذيلاً للسلطة التنفيذية، بل هو لها مشرِّع، وعليها رقيب. وما لم يشكّل البرلمان سلطة مضادة فعلية، فإن اللعبة الديموقراطية تفسد من أساسها. والفارق بين برلمان تقييمي وبرلمان تصديقي هو كالفارق بين

مباراة حقيقية مجهولة النتائج وبين مباراة كاذبة معروفة النتائج سلفاً ولا يفعل فيها اللاعبون سوى أن يحاكوا اللعب وأن يتظاهروا بتسجيل الأهداف.

واستبعاداً لاحتمال الغش في المباراة الدستورية، فقد شهدت الديموقراطيات الغربية، في النصف الثاني من القرن العشرين، تطوراً مرموقاً في اتجاه ما سمي بـ«دولة القانون». فإن تكن مهمة البرلمان هي الرقابة على الحكومة، فإن هذه الرقابة نفسها لابد أن تخضع للرقابة. وتلك هي مهمة القاضي الدستوري. فهذا الأخير لا يفرض سياسة، بل يراقب إجرائيات. ذلك أن تشكيل غالبية حكومية من الغالبية البرلمانية نفسها قد يخلق نوعاً من التواطؤ بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، ويدفع بـ«اللاعبين» البرلمانيين إلى تمرير أهداف لصالح السلطة التنفيذية عن طريق المصادقة الميكانيكية، أي بلا مشاورة فعلية، على مشاريع القوانين المرفوعة إليهم. ومن هنا كانت مهمة المحكمة الدستورية النظر في دستورية القوانين. وعلى هذا النحو، يغدو الرقيب نفسه مُرَاقَباً. ولهذا أيضاً يمكن تعريف السلطة في الديموقراطية بأنها سلطة تحدّها سلطة محدودة هي نفسها بسلطة أخرى.

الثقافة والديموقراطية

حتى الأمس القريب كانت الظاهرة الديموقراطية محكومة بنوع من المفارقة: فبقدر ما كانت الديموقراطية كنظام سياسي تبدو صلبة وقادرة على الدفاع بقوة عن نفسها على صعيد الوقائع، كانت تبدو بالمقابل، وعلى الصعيد النظري، وكأنها بناء واهٍ وعرضة، من وجهة النظر الأيديولوجية، للنقد والنقض.

وباستثناء حالات قليلة كانت الديموقراطية، المتجلببة بطابع براغماتي صرف، مستبعدة من حقل التفكير النظري لصالح أيديولوجيات أخرى، وفي مقدمتها الماركسية التي كانت تبدو وكأنها هي فلسفة العصر التي لا يمكن تجاوزها.

هذا الطلاق بين الواقع والنظرية هو ما تسعى الديموقراطية اليوم إلى تداركه وسد ثغرته، ولاسيما بعد أن أعيد اكتشاف قيمتها وفضيلتها من قبل أولئك المتخصصين في الإنتاج النظري الذين هم المثقفون.

بل ثمة اتجاه اليوم في العديد من الجامعات ومعاهد الدراسة العليا إلى تخصيص الديموقراطية وإشكاليات بنائها بـ«كرسي» منفرد، أو على الأقل بحلقة دراسة منفصلة كتلك التي يشرف عليها غي هرميه، مؤلف كتاب **الثقافة والديموقراطية**(*)، وأستاذ علم اجتماع البناء الديموقراطي في معهد باريس للدراسات السياسية.

وكتاب **الثقافة والديموقراطية** هو بحد ذاته حصيلة تفكير مزدوج: فهو بمثابة قراءة ثانية، من طبيعة تركيبية، لأعمال الندوة التي كانت

(*) Guy Hermet: *Culture et démocratie*, Paris, Albin Michel, 1993.

نظمتها منظمة اليونسكو في أيلول / سبتمبر ١٩٩١ في مدينة براغ والتي ساهم فيها أكثر من مئتي باحث من قارات العالم الخمس.

وكما الحال في كل ندوة فإن ثمة مادة معرفية تموت مع انتهاء أعمال الندوة. ولكن السنوات الثلاث الفاصلة بين ندوة براغ وبين صدور كتاب **الثقافة والديموقراطية** أتاحت لمؤلفه أن يركز اهتمامه على «العصارة النظرية» التي تبقى بعد نسيان أو موتان كل شيء آخر، وأن يحاول تطوير أجوبة حول مختلف الأسئلة النظرية التي تطرحها إشكالية الديموقراطية، وفي مقدمتها السؤال المتعلق بتعريفها.

«ما الديموقراطية؟». من الممكن طبعاً الإجابة، بقدر غير قليل من السخرية، وكما فعل عالم السياسة الأميركي (والإيطالي الأصل) جيوفاني سارتوري، بأن الديموقراطية هي اسم مفخم لشيء لا وجود له، على اعتبار أن الكلمة تعني اشتقاقياً «حكم الشعب»، وعلى اعتبار أن «الشعب» لا يحكم في الواقع مباشرة حتى في ظل أكثر الأنظمة الديموقراطية ديموقراطية، ولو كانت هي الديموقراطية السويسرية التي تجمع بين فضيلتي العراقة وصغر المساحة، لكن دون أن تمنع هاتان الفضيلتان «حكم الشعب» من أن يتلبس بالضرورة طابعاً تفويضياً وتمثيلياً، وبالتالي رمزياً، ومن أن يرتد في نهاية المطاف إلى حكم أقلية من المنتخَبين، تعدّ بالمئات، بالنيابة عن أكثرية من الناخبين يُعدّون بالملايين.

ولكن حتى في حال تجاوز الإشكال الاشتقاقي وتأويل «حكم الشعب» على أنه «حكم ممثلي الشعب»، فإن ثمة مدرستين فكريتين تتواجهان على جبهة تحديد ماهية الديموقراطية: مدرسة ترى فيها محض آلية للحكم عارية من كل منظور اجتماعي أو قصد تاريخي، ومدرسة تتأولها على أنها على العكس مشروع مجتمعي يرمي إلى تأمين الارتقاء الشخصي والجماعي للمواطنين كافة. وبهذا المعنى ميَّز

فرناندو كردوزو بين «الديموقراطية كقيمة والديموقراطية كآلية»، كما ميَّز نوربرتو بوبيو بين ما أسماه بـ«الديموقراطية الشكلية والديموقراطية الجوهرية». ومن منظور مماثل أيضاً فرَّق كلاوس أوفي بين «الديموقراطية كعتلة للتقدم» وبين «النموذج الليبرالي للديموقراطية كديموقراطية إجرائية». كما ميَّز فدريكو مايور، المدير العام لليونسكو، بين الديموقراطية كـ«ممارسة انتخابية وشكل للحكم» وبين الديموقراطية كـ«نمط حياة».

وهذه الديموقراطية، المسماة بالإجرائية، تتحدد بأنها منظومة من المؤسسات، وعلى الأخص بأنها نوع من قاعدة للعبة السياسية. وهدفها في هذه الحال محدد، وإن يكن مهماً. فهي ترمي إلى أن تقي الأفراد والمجتمع معاً من أخطار الدكتاتورية أو الاستبداد أو حتى من الطغيان المحتمل للأكثرية داخل المنظومة التمثيلية. وهي إذ تأخذ المجتمع كما هو، لا كما قد يريده ذوو النيات الحسنة من محبي البشرية، فإنها لا تتصور نفسها على أنها أكثر من جهاز حماية ووقاية وشكل لممارسة الحكم في حدوده الدنيا. وهي تصادر، من جهة أولى، على أن ضمانة حقوق كل فرد تنبع من احترام القواعد والإجرائيات القانونية التي تمنع كل عسف وسوء استعمال للسلطة من جانب الدولة نفسها، بما فيها الدولة الديموقراطية. ومن جهة أخرى، تحصر هذه الدولة عينها في وظيفة هامشية، إذ تحظّر عليها كل تدخل تجديدي قد يتخطى حدود السلطات التي فوَّضها بها الناخبون. وهذا التصور، المتحدِّر من الثورة الأميركية، يسعى إلى التوفيق بين مبدأين متناقضين: إرادة الغالبية وحرية الفرد من خلال تقديم «سلطة القوانين» على «سلطة الأشخاص». وواضح للعيان أن فضيلة الديموقراطية، من هذا المنظور، لا تكمن في توظيف السلطة برسم التقدم الجماعي، بل على العكس في ترويض السلطة التي تنطوي

بذاتها على طاقة خطرة وتدميرية أدعى للخوف من كل ما تطلقه من إغراءات ووعود خلاقة.

ولكن في مواجهة تقاليد الثورتين الأميركية والإنكليزية هذه تنتصب تقاليد الثورتين الفرنسية والروسية التي تؤكد على البُعد «الجوهري» أو «المضموني» للديموقراطية والتي ترى أن الأشكال الدستورية والحقوق الفردية أو الجماعية وأنماط التمثيل وطبيعة المشاركة ومداها والبنى الاقتصادية لا تعدو كلها أن تكون أدوات في خدمة قضية تتجاوزها جميعها وتستحق وحدها نعت الديموقراطية: قضية تقدم المساواة بين المواطنين كافة، رجالاً ونساء، بما يكفل لهم أفضل استثمار لمواهبهم الشخصية، وهذا لفائدة المجتمع نفسه. وبهذا المعنى كان فولتير، كبير صانعي فكر الثورة الفرنسية، يقول بأفضلية «الاستبداد المستنير» على «الديموقراطية البرلمانية»: «إنني لأؤثر أن أقدم فروض الطاعة لأسد جميل وُلِدَ أقوى مني بكثير على أن أصدع لأمر مئتي جرذ من نوعي». وذلك هو مذهب «ديموقراطيي التقدمية» كافة، وإن كانوا أقل جرأة من فولتير في التعبير عن أفكارهم. فعندهم أن الديموقراطية تقاس بنتائجها لا بطبيعتها، بالهدف الذي تسعى إلى تحقيقه لا بطريقة اشتغالها، علماً بأن هذا الهدف لا يمكن أن يكون أقل من خلق إنسان جديد. وغني عن البيان أن الكم المهمل في هذه المعادلة التي يقول بها الديموقراطيون الثوريون ابتداء بروبسبيير وانتهاء بلينين، هو الحرية الفردية التي تحتل مكانها، بالمقابل، في رأس بنود الديموقراطية «الإجرائية». ومع أنه لا جدال في أن هذا التفسير للديموقراطية هو الأكثر نبلاً وسخاء، إلا أنه لم يعد ثمة شك في أن هذا التفسير عينه هو الذي قدَّم الذريعة للمشاريع التوتاليتارية التي عرفت ازدهارها الكبير في النصف الأول من القرن العشرين في شرق أوروبا (الشيوعية) ووسطها (النازية) وجنوبها (الفاشية والفرنكوية).

وصحيح أن سقوط الأنظمة الشيوعية قد بدا وكأنه يرجِّح بصورة نهائية كفة التفسير الإجرائي للديموقراطية على كفة تفسيرها المضموني، إذ بات واضحاً أن الديموقراطية «الشكلية» تبقى، على تواضع هدفها، هي الضمانة ونقطة الانطلاق لممارسة ديموقراطية فعلية. ولكن عجز شعوب العالم الثالث الفقيرة عن دخول حلبة الديموقراطية ـ رغم تحرّقها إلى ذلك ـ ألا يقدم بدوره حجة مضادة لصالح أنصار الديموقراطية الجوهرية، إذ بات واضحاً بصورة موازية أن الديموقراطية والفقر يصعب اجتماعهما؟

بالإضافة إلى ذلك، لا يجوز أن ننسى أن الأنظمة الديموقراطية «السلبية» أو المختزلة إلى محض أسلوب في الحكم لا تختصر وحدها كل تاريخ الديموقراطية وتطورها. فالشكلية لم تكن صفة ماهوية للتجارب الديموقراطية إلا في بداياتها. وبالمقابل، فإن الخمسين سنة الأخيرة من تطور الممارسة الديموقراطية قد شهدت، في دول الديموقراطية الليبرالية والإجرائية بالذات، انعطافاً متزايداً وتعويضياً نحو دولة الرعاية الاجتماعية الضامنة لحد أدنى من العدالة التوزيعية ومن الحقوق الاجتماعية والاقتصادية. ولئن يكن الظمأ إلى الديموقراطية ما زال يعكس اليوم كما بالأمس رفضاً سياسياً مباشراً لعسف الأقوياء، فقد بات يعبِّر أيضاً، وعلى نحو متزايد، عن رفض اقتصادي ووجودي للبؤس.

ولكن ألا يمكن تجاوز هذه القسمة الثنائية الكلاسيكية التي تميز بين الديموقراطية كطريقة والديموقراطية كقيمة بالبحث عن قاسم مشترك أصغر من شأنه أن يقدم حداً فارقاً للديموقراطية وإن لم يقدم لها تعريفاً جامعاً مانعاً؟ وبعبارة أخرى، ودوماً من منطلق الحد الأدنى، ما الشرط الذي يجعل من الديموقراطية ديموقراطية، فإذا انعدم كفت عن أن تكون ديموقراطية؟

إنه الاختيار الحر للحكام من قبل المحكومين. فأياً ما يكن السياق الحضاري أو الثقافي الذي تُمارس فيه الديموقراطية، ومهما تشعب النزاع وطال بين المشدِّدين على لحظة الحرية أو على لحظة العدالة في الديموقراطية، فإن المعيار الذي يصدق في الأحوال جميعاً وببداهة لا تقبل المماراة من أحد، هو القدرة المتاحة للمحكومين على صرف حكامهم وعلى اختيار غيرهم محلهم مع إبقاء باب صرفهم بدورهم مفتوحاً. وميزة هذا المعيار أنه لا يترك أي مجال للتلاعب. فليس الحاكم الديموقراطي هو من يفوز بغالبية الأصوات في الانتخابات، وليس الحاكم الديموقراطي هو من يحصل على مباركة «الشعب» في الاستفتاءات، ولو بنسبة ٩٩٪ ـ وهي على كل حال نسبة تنطق بعكس مدلولها ـ بل الحاكم الديموقراطي حصراً هو من يستطيع الذين يحكمهم أن يضعوا حداً لخدماته شاكرين أو غير شاكرين، وهذا بدون أن يضطروا للجوء إلى العنف أو للخروج على «القانون».

ولهذا المعيار تتمة منطقية: فكما أنه من حق الحاكمين أن يصرفوا «سلمياً» حاكمهم، كذلك فإن من حق الحاكم في الديموقراطية أن يُصرف من الحكم «سلمياً» بدون أن يخشى على حياته أو ممتلكاته. وعلى حد تعبير الرئيس البرازيلي السابق جوزيه سارني، فإن الديموقراطية هي، والحالة هذه، ذلك «النظام الذي يتيح للحاكم أن يطوي حقائبه». وهذا امتياز لا تقدمه الدكتاتوريات لا للمعارضين، بطبيعة الحال، ولا أصلاً للحكام.

الانتقال إلى الديموقراطية

هل الديموقراطية قابلة للتصدير؟

إن مجرد طرح السؤال ينطوي بذاته على مصادرة. فأن تكون الديموقراطية قابلة أو غير قابلة للتصدير، فهذا معناه أنها من اختراع قارة أو شبه قارة أو بلد بعينه من قارات العالم وأشباه قاراته وبلدانه.

والواقع أننا إذا قفزنا فوق أسطورة الديموقراطية الأثينية، التي كانت ديموقراطية مباشرة ولا تكاد تمت بصلة إلى الديموقراطية الحديثة التي هي تحديداً وحصراً ديموقراطية تمثيلية، فإننا لا نجد مناصاً من الإقرار بأن الديموقراطية انحصرت مخاضاً في ثلاثة بلدان: إنكلترا وفرنسا والولايات المتحدة الأميركية، وانحصرت تطبيقاً في بلدان أوروبا الغربية، ولم يتهيأ لها أن تنتقل إلى بعض أقطار العالم غير الغربي إلا عن طريق المثاقفة، بله عن طريق الاستعمار والاحتلال المباشر كما في حالتي الهند واليابان.

ولئن تكن الديموقراطية على هذا النحو واقعة «غربية»، فليس لنا أن ننسى أن الغرب، كحضارة، قد تفرّد أيضاً، وربما بالتواقت، باختراع الرأسمالية والليبرالية، وفي طور لاحق العلمانية.

وهذا الاندراج للديموقراطية في النسيج الرأسمالي والليبرالي والعلماني للحضارة الغربية هو ما جعل كثرة من الاجتماعيين والباحثين التاريخيين من دارسي ظاهرة المثاقفة بين الحضارات، يتحدثون عن «مشروطية» أنتروبولوجية للديموقراطية. فهي، ككل ظاهرة حضارية نوعية، قابلة للتصدير إما عن طريق المحاكاة أو عن طريق إعادة

الإنتاج. ولكن لا مناص في كلتا الحالتين من أخذها في مشروطيتها. فسمكة الديموقراطية لا تبقى حية في حال نقلها من حوض مجتمعي إلى حوض آخر ما لم تنقل إليه في مائها الطبيعي الأصلي. وإنما بعد التبيئة فحسب يمكن تبديل مائها تدريجياً وتعويدها على شروط الحياة في الحوض الجديد.

وبمعنى آخر، إن الديموقراطية لا تُستورَد ما لم تُستورَد معها شروطها، أو على الأقل ما لم يعد إنتاج هذه الشروط. وهذه الشروط هي، على ما يرى غي هرميه، مؤلِّف **الانتقال إلى الديموقراطية**(*)، من طبيعة اقتصادية وثقافية معاً.

أما المشروطية الاقتصادية للديموقراطية فقد يكون أول من نبه إليها الجامعي الأميركي سيمور مارتن ليبست الذي كان لاحظ منذ عام ١٩٥٨، وبالاستناد إلى معطيات إحصائية دقيقة، أن البلدان الوحيدة التي تتمتع بنعمة الديموقراطية في العالم هي تلك التي أفلحت، باستثناء الهند، في «قبر الفقر». وما ذلك لأن الغنى بحد ذاته «ديموقراطي». ففي معظم المجتمعات القديمة، العبودية منها والخراجية، كان الغنى نتيجة وسبباً معاً للتفاوت الاجتماعي. فليست تغنى الطبقات الغنية إلا على حساب إفقار الطبقات الفقيرة. ولكن غنى مجتمعات الحضارة الرأسمالية الغربية ارتبط بالتقدم الاقتصادي. وعلى الرغم من الابتزاز الذي أخضعت له الطبقة العاملة في الداخل والبلدان المستعمَرة في الخارج، فإن ارتباط الغنى بالتقدم الاقتصادي قد أتاح إمكانية دقرطة اجتماعية واسعة كان من نتائجها توسيع صفوف الطبقات الوسطى، وبروز نخب جديدة غير النخب الأرستقراطية والعسكرية والكهانية في المجتمعات القديمة، وتعميم التعليم، وظهور دولة

(*) Guy Hermet: *Le passage à la démocratie*, Paris, Presse des sciences politiques., 1996.

الضمان الاجتماعي، إلخ.

وبديهي أن المشروطية الاقتصادية للديموقراطية ليست مطلقة. فألمانيا عرفت الاستبداد الأوتوقراطي ثم الشمولية النازية في مرحلة كانت تعدّ فيها من أغنى مجتمعات العالم وأكثرها تصنيعاً. وبالمقابل فإن الهند الديموقراطية كانت ولا تزال البلد الذي يؤوي أكبر عدد من الفقراء في العالم. ولكن هذه الاستثناءات لا تنفي المشروطية الاقتصادية للديموقراطية. فهذه المشروطية يسري عليها ما يسري على القوانين السوسيولوجية العامة التي تظل دوماً من طبيعة ترجيحية تغليبية، لا من طبيعة حتموية إطلاقية. وما لم نفهم تلك المشروطية العامة، فلن نفهم أبداً التطور الديموقراطي النسبي الذي أصابته مجتمعات جنوب شرقي آسيا بعد إقلاعتها الاقتصادية في ظل حكومات استبدادية عاتية. وذلك يصدق أيضاً على بلدان الكتلة السوفياتية السابقة التي ما نما فيها الطلب الديموقراطي إلا بعد أن أصابت بدورها قدراً من التطور الاقتصادي في ظل الشمولية الشيوعية.

وتنصبّ اليوم جهود تيار رئيسي من تيارات علم الاجتماع السياسي على تطوير طبعة جديدة من المشروطية الاقتصادية للانتقال إلى الديموقراطية. فالمدرسة الليبرالية، التي عادت اليوم إلى الانتعاش من خلال إحياء طروحات فريدريش فون هايك، يطيب لها أن تؤكد أن المدخل الطبيعي الوحيد إلى الديموقراطية هو اقتصاد السوق. وطبقاً لهذه الرؤية، التي يصمها خصومها بأنها «مركنتلية جديدة»، فإن الحرية التي تتحكّم بآليات السوق هي نموذج ومعيار لكل حرية ممكنة أخرى، وإن السوق بالتالي هي نابض الديناميكا الديموقراطية.

ولكن هذه الطبعة الجديدة من «الديموقراطية المركنتلية» لا تزال تصطدم بمقاومة نظرية شرسة من قبل خصوم «الليبرالية الوحشية» المجندين، في أكثريتهم، من صفوف الماركسيين السابقين. وبدون

ادعاء أي حسم للنقاش، يمكن أن نلاحظ هنا أن «اقتصاد السوق» لا يحمل بين طياته أية حتمية ديموقراطية. والدليل تقدمه روسيا الشيوعية سابقاً. فبدلاً من «الحرية الديموقراطية»، فإن «اقتصاد السوق» يبدو وكأنه يدفعها نحو «فوضى مافياوية». والدليل الآخر تقدمه الصين الشيوعية التي تحرر الاقتصاد بدون أن تحرر السياسة، أو بالأحرى كيلا تحرر السياسة. فحضور الحرية في السوق هو في هذه الحالة محض بديل عن غيابها في المجتمعين السياسي والمدني. ومع ذلك ينبغي ألا يغيب عن أذهاننا أن القوانين السوسيولوجية لا تعمل إلا على المدى الطويل. وليس لأحد أن يقطع بأن تحرير السوق لن يتأدى في نهاية المطاف إلى تحرر الصين من نظامها السياسي الحالي.

وبالإضافة إلى المشروطية الاقتصادية ثمة مشروطية ثقافية للديموقراطية. فالنموذج الديموقراطي لم يرَ النور ولم يتطور إلا في بلدان الثقافة الأوروبية المتغيرة، المتطورة، غير مسبقة التعيين. فالثقافة الأوروبية هي ثقافة عقل يضع مقدماته بنفسه، ولا يقيد اشتغاله بأي معطى مسبق. وقد يكون أول ما يميز اشتغال هذا العقل الفصل الذي أقامه منذ نهاية العصر الوسيط بين السياسة والدين، أو بالتعبير اللاهوتي الذي كان دارجاً آنئذ الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية. والحال أن الجمع بين هاتين السلطتين كان ولا يزال علامة فارقة لجميع الأنظمة اللاديموقراطية. ولا يستثنى من ذلك حتى النظام الشيوعي المنهار. فالإلحاد الذي شهر رايته هذا النظام كان نوعاً من دين سالب. وليس من قبيل الصدفة على أي حال أن تكون الشمولية الشيوعية لم تجد مرتعاً خصباً لها إلا في بلدان أوروبا الشرقية ذات الانتماء الأورثوذكسي. فالمسيحية الأورثوذكسية، أو الشرقية كما يقال عادة، مسيحية واحدية وما استطاعت قط في عقيدتها اللاهوتية وفي تجربتها التاريخية على حد سواء أن تفرِّق بين ما هو لله وما هو لقيصر، نظير ما

فعلته المسيحية الغربية الكاثوليكية التي أسست ما بين الدين والسياسة ثنائية جذرية.

ولعل أكثر ما يميز الحركات الأصولية في العالم الإسلامي اليوم هو تمسكها بهذه الواحدية وإباؤها التفريق بين السلطتين السياسية والدينية. ومن هنا إنكارها لفكرة السيادة الشعبية ورفعها لشعار الحاكمية الإلهية. والحال أن الديموقراطية، بدون فكرة سيادة الأمة أو سيادة الشعب، تتجرد من كل مشروعية نظرية. فمقدمة المقدمات في الديموقراطية أن السياسة مسألة بشرية ودنيوية خالصة. وإنما بصفتها هذه تفتح الباب على مصراعيه أمام التعددية والصراع والتنافس السلمي، على حين أن الحركات الأصولية، الناشطة باسم المطلق الإلهي والحقيقة الواحدة، تغلق الباب أمام احتمال الاختلاف في الرأي والانقسام في الجسم العقيدي أو الحزبي بوصفه شراً من فعل الشيطان، وبالتالي برسم الاستئصال.

وهنا تتجلى علامة فارقة أخرى للنموذج الديموقراطي: النزعة الفردية. فعلى النقيض من جماعية النماذج الحضارية السالفة ومن إجماعية الحركات الأصولية المعاصرة، فإن النابض المركزي للنموذج الديموقراطي هو حرية اختيار الفرد وأولوية قراره على كل اعتبار يمليه الانتماء الجماعي. فنصاب المواطنة في الديموقراطية هو الشخص بما هو كذلك. والتقنية الانتخابية في الديموقراطية تقنية فردية بالضرورة، وإلا تحولت صناديق الاقتراع إلى ركيزة لدكتاتورية الغالبيات الدينية أو الطائفية أو الإثنية. ومن هنا صعوبة تبيئة النموذج الديموقراطي في الثقافات القومية أو الدينية التي تقوم على التكتل الجماهيري والتفكير الجمعي.

ولكن المشروطية الثقافية، مثلها مثل المشروطية الاقتصادية، ليست مطلقة. فتماماً كما نستطيع أن نتصور قيام «ديموقراطية فقيرة»،

ومثالها الهند، كذلك نستطيع أن نتصور قيام «ديموقراطية هجينة» من وجهة النظر الثقافية، ونموذجها اليابان. فهذه الأمة كانت حتى الأمس القريب لا تميز بين المجالين السياسي والديني. بل إن الإمبراطور الياباني كان، حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، يُعدّ إلهاً أو بمثابة إله حقيقي. ومع ذلك أمكن لليابان أن تهضم وتتمثّل، عن طريق القسر والمحاكاة، وفي مدى سنوات قلائل، نموذجاً للديموقراطية هو، في محصلة الحساب، أقرب إلى أن يكون أميركياً منه أوروبياً.

ديموقراطيات بلا ديموقراطيين

ربما كانت الكتابة عن الديموقراطية هي من أسهل أنواع الكتابة، ولكن من أصعبها أيضاً. وربما كان مرد ذلك إلى طبيعة الديموقراطية نفسها. فهي من ذلك «السهل الممتنع» الذي يبدو في النظرية وكأنه لا أبسط، وفي التطبيق وكأنه لا أعقد. ويزيد المسألة تعقيداً في الحالة العربية أن الديموقراطية هي اليوم قيد «الأدلجة» على نحو لم يسبق نظير له قط. فالديموقراطية تحتل في الخطاب الأيديولوجي العربي الراهن المكانة التي كانت تحتلها من قبل فكرة الوحدة أو الاشتراكية إيجاباً، وفكرة الإمبريالية أو الصهيونية سلباً. وكما في كل عملية «أدلجة»، فإن الخطاب الأيديولوجي العربي يبدو نظرياً وكأنه محكوم بلاشعور معرفي، أي بجهل للشروط التاريخية لإنتاجه، كما يبدو غائياً ذا نزعة إطلاقية: فالديموقراطية تنقلب فيه من نتيجة إلى مقدمة وتتحول إلى عصا سحرية أو دواء شافٍ لجميع الأمراض، مع أن الديموقراطية قد لا تعدو هي نفسها أن تكون مؤشراً على درجة معينة من تقدم المجتمع نحو الشفاء من أمراضه وتقريره لمصيره.

والكتاب الذي بين يدينا(*)، والذي شارك فيه اثنا عشر باحثاً بينهم ثلاثة من العرب (غسان سلامة وعزيز العظمة وعبدالباقي الهرماسي)، يملك ميزة أساسية: فهو يريد نفسه متحرراً إلى أقصى حد مستطاع من الآمر الأيديولوجي وملتزماً بمنهجية علمية سوسيولوجية وبوليتولوجية صارمة. ومن هنا حرصه على الابتعاد عن العموميات

(*) Ghassan Salamé (Ed.): *Démocraties sans* démocrates, Paris, Fayard, 1994.

النظرية وعلى مقاربة «سياسات الانفتاح في العالم العربي والإسلامي» حالة حالة، وبالإحالة إلى تجارب «الدقرطة» في كل قطر على حدة (مصر، الأردن، تونس، المغرب، سورية، الجزائر، إيران، تركيا). . وواضح من هذا التعداد أن «الدقرطة» لا تعني هنا تعميماً كلياً أو جزئياً للديموقراطية، بقدر ما تعني تطبيقاً لبعض التدابير ذات الطابع الديموقراطي أو الليبرالي تعبيراً عن رغبة الأنظمة السياسية القائمة في التحول من «الانغلاق» إلى «الانفتاح» تحت ضغط الأزمة الاقتصادية والانسداد الأيديولوجي والطلب الخارجي والسياق الدولي الجديد.

ولكن على الرغم من هذا الحرص على البقاء على تماسٍّ مباشر مع «التجارب» والتطورات الواقعية، فإن قارىء **ديموقراطيات بلا ديموقراطيين** لا يملك أن يدفع عن نفسه شعوراً بأن الكتاب يصدر أحياناً عن معطيات نظرية مسبقة تتجلى ـ مثلاً ـ في عنوانه بالذات. فهل الوضع في العالم العربي والإسلامي قابل للتوصيف بأن الغلبة فيه لـ«ديموقراطيات بلا ديموقراطيين»، أم أن قلب الإشكالية إلى عكسها والكلام عن «ديموقراطيين بلا ديموقراطية» أقدر على النفاذ إلى واقع الأشياء، وعلى الأخص في العالم العربي؟ إذ باستثناء «الحالة اللبنانية»، فإن أكثر ما يميز العالم العربي هو أن الديموقراطية لا تزال فيه مطلباً، وأدخل في باب الأيديولوجيا أو حتى اليوطوبيا منها في باب الواقع، وأن الكثرة المتكاثرة من «الديموقراطيين العرب»، ولاسيما في أوساط الأنتلجنسيا، لا تزال تبحث عبثاً عن موطىء قدم لها في أية «ديموقراطية عربية» باستثناء الديموقراطية اللبنانية التي ما زالت موضوعة بين قوسين منذ نشوب الحرب الأهلية قبل عشرين عاماً.

وفيما يتعلق بـ«الديموقراطية اللبنانية» تحديداً، يبدو أنها هي التي فرضت عنوان الكتاب لأنها تمثّل نموذجاً لـ«ديموقراطية بلا ديموقراطيين» على اعتبار أنها لم تكن تعبّر، في نشأتها الأولى على

الأقل، عن إرادة شعبية، ولا عن خيار للأمة، ولا حتى عن تجسيد لفكرة سياسية أو فلسفية ما، بقدر ما كانت ثمرة لاإرادية لتوازن غير ثابت في القوى، وترجمة لعجز «الفئة الغالبة» ـ وهنا المارونية الجبلية التي كانت حاضنة لفكرة لبنان الكبير عام ١٩٢٠ ـ عن أن تفرض هيمنتها بصورة صريحة وحصرية على سائر قوى المجتمع وطوائفه، مما استتبع تقاسماً سلمياً للسلطة في ظل هيمنة ناقصة للفئة الغالبة.

ولا شك أن الدراسة التي يقدمها غسان سلامة تحت عنوان «الديموقراطية كأداة للسلم المدني»، والتي يصوغ فيها، انطلاقاً من التجربتين اللبنانية والكويتية، إشكالية «ديموقراطية بلا ديموقراطيين»، هي واحدة من دراسات الكتاب الجماعي الأكثر خصوبة والأكثر انبناء حول محور فكرة مركزية تعرف كيف تغوص في التفاصيل والعرض التاريخي بدون أن تسهيها الجزئيات عن نفسها وعن الهدف الاستراتيجي الذي تضعه نصب عينيها. ومع ذلك، فإن ما من دراسة من دراسات الكتاب تستحق مثلها الدخول في سجال معها، لأننا مع مؤلفي سائر الدراسات قد نتفق أو نختلف بصدد نقطة بعينها أو تحليل جزئي بعينه، على حين أن الفكرة المركزية الكامنة وراء إشكالية «ديموقراطية بلا ديموقراطيين» هي بتمامها فكرة «خلافية».

علامَ قامت الديموقراطية اللبنانية؟ لقد قامت على ركائز ثلاث في فرضية غسان سلامة.

أولاً، صغر المساحة. فانطلاقاً من فكرة طوَّرها روسو، مواطن مدينة جنيف، في **العقد الاجتماعي**، عن ضرورة كون الجمهورية الديموقراطية جمهورية صغيرة يستطيع فيها الشعب بسهولة أن يجتمع ليتداول، ويكون فيها كل مواطن معروفاً من قبل سائر المواطنين، نجدنا مدعوين لأن نتعرف من جديد في لبنان «سويسرا الشرق»، وإن بلغة تحاذر السقوط في مطب الغنائية الميتولوجية وتقطع الطريق سلفاً

على النقد المضاد من خلال التذكير بأن النظرية الديموقراطية عرفت في شخص توكفيل مفكراً نقيضاً لروسو تعقَّل الديموقراطية في إطار دولة كبرى مثل الجمهورية الاتحادية الأميركية.

ثانياً، التفارق، أو حتى التضاد مع المحيط الإقليمي. فخوف الدولة الصغيرة من أن يبتلعها الجار الكبير قد أدى بها إلى تطوير الديموقراطية كإجراء دفاعي يميِّزها، من جهة أولى، عن استبدادية الجار الكبير (وهي استبدادية ناشئة بدورها ـ جزئياً على الأقل ـ عن كبر حجمه)، ويقرّبها من جهة ثانية من الحليف الغربي الديموقراطي الذي هو مظلتها وملجؤها الأخير في حال ازدياد ضغط الجار الكبير أو المحيط الإقليمي عليها.

ثالثاً، التعددية الطائفية. فصحيح أن الدولة لا تقوم إلا على هيمنة، أو على عصبية بالتعبير الخلدوني، ولكن في ظل تعددية الطوائف، فإن الهيمنة لابد أن تكون ناقصة بالضرورة. وهذا النقص هو بالضبط ما يفتح أمام باقي الطوائف مجال «المشاركة»، أي عملياً تقاسم السلطة وإن في ظل الهيمنة الناقصة لكبرى طوائف لبنان التي كانتها الطائفة المارونية قبل أن يغلبها على أمرها قانون آخر للديموقراطية، هو «قانون العدد».

وبناء على هذه المقدمات الثلاث يدعونا غسان سلامة إلى إعادة التفكير بـ«الاستثناء اللبناني» لا لنفهمه هو نفسه فحسب، بل لنفهم من خلاله «القاعدة» التي هو استثناؤها. وبعبارة أخرى، إننا نستطيع، من خلال التفكير بالديموقراطية اللبنانية الاستثنائية، أن نفهم الاستبدادية العربية القاعدية. فالكثرة من دول العالم العربي استبدادية لأنها كبيرة، ولأنها تهدد بابتلاع غيرها وغير مهددة بالابتلاع من قبل أحد، ولأنها لا تقوم أخيراً على اعتراف متبادل بين الطوائف التي تتألف منها، بل تؤسس نفسها على هيمنة تامة للفئة الغالبة. ومن ثم، فإن لدى العرب

«الصغار» درساً يلقنونه للعرب «الكبار»، وإن بصوت هامس. فما دامت الديموقراطية ثمرة لاإرادية وشبه آلية لصغر حجم الدولة ولخوفها من الابتلاع ولتعدديتها الدينية والإثنية، وليست بحال من الأحوال نتيجة للأيديولوجيا الديموقراطية وللنضال الذاتي للديموقراطيين، وبما أنه يستحيل أن نطالب الدول «الكبيرة» بتجزئة نفسها حتى تقترب من مثال الجمهورية الديموقراطية الروسوية الصغيرة، فإنه ليس أمامها سوى أن تصطنع التجزئة داخل حدودها، أو أن تضفي عليها على الأقل طابعاً مشروعاً من خلال الاعتراف بالتقسيمات الطائفية والعرقية التي تخترقها أفقياً وعمودياً، وأن تحوِّل الحوار المتبادل بين أطراف القطعات المقسمة إلى «أداة للسلم المدني» بدلاً من أن تنتهج سياسة النفي والإلغاء الاستبدادية التي تنتهجها حالياً والتي تحمل معها بالضرورة بذور حرب أهلية. ولكن بما أن الدولة لا تقوم فقط على الحوار وعلى توازن القوى، بل لا بد لها أيضاً من ركيزة من «العصبية» بالمعنى الخلدوني للكلمة، فإن القطعات المقسمة المتحاورة لا بد أن تمارس حوارها في ظل هيمنة قطعة غالبة بعينها، ولكن بشرط أن تكون هذه الهيمنة ناقصة بحيث تترك مجال المشاركة مفتوحاً أمام القطعات الأخرى لتقاسمها السلطة بالقدر الذي يكفي لكيلا تتطور فيها ميول انفصالية، وبالقدر الذي يكفي أيضاً ليغني عن ممارسة القطعة الغالبة لسياسة التوسع على حساب الجار الصغير رشوة منها وتضليلاً لوعي القطعات الأخرى الدائرة في فلك هيمنتها وتظليلاً منها لنفسها بغطاء واقٍ من الشرعية التي لا تقوم لهيمنتها قائمة بدونها.

ولكن رغم حيوية التفكير النقدي لدى غسان سلامة، فإننا لا نملك أن ندفع عن أنفسنا شعوراً بأن محاكمته كلها تقوم على استبدال لصنمية بأخرى: فبدلاً من عبادة الدولة الكبيرة عبادة الدولة الصغيرة، وبدلاً من تصنيم الوحدة تصنيم التجزئة. ومن هنا نطرح الأسئلة المحددة التالية:

١ ـ إذا كانت ديموقراطية الدولة الصغيرة رد فعل دفاعي إزاء خوفها من الابتلاع، فماذا سيحدث لهذه الديموقراطية إذا صارت الدولة الكبيرة ديموقراطية بدورها وتوقفت عن ممارسة سياسة التوسع الاستبدادية؟

٢ ـ هل صحيح أصلاً أن الخوف من الابتلاع مولِّد للديموقراطية؟ أفلا يولد في العديد من الحالات ميولاً نخبوية وفاشية؟ وكما في الميثولوجيا التوراتية عن داود وجلياث، هل الخوف هو الشكل الوحيد للتعبير عن عقدة الدولة الصغيرة، أم أن هذه الأخيرة قد تصطنع أيضاً خوفها اصطناعاً كيما تبرر بواسطته الفئة الغالبة هيمنتها غير المقبولة من قبل الفئات الأخرى؟ بل ألا يتفق أن تُقلب المعادلة رأساً على عقب وأن تمارس الدولة «الداودية»، بدل الخوف من الدولة «الجلياثية»، سياسة التحدي والاستفزاز توكيداً لنفسها وإثباتاً لتفوقها النوعي؟

٣ ـ هل قَدَرُ الدولة الكبيرة أن تمارس في جميع الظروف، وفي شبه حتمية جيوبوليتيكية، سياسة التوسع؟ وهل كل طلب للوحدة هو بالضرورة محض غطاء أيديولوجي لطلب التوسع؟ وفي هذه الحال كيف نفسِّر نكران الذات الذي برهن عليه شعب سورية في عام ١٩٥٨ عندما طلب الوحدة مع مصر على أساس إلغاء الكيان السوري؟

٤ ـ هل يمكن تفسير الاستثناء الديموقراطي اللبناني بالخوف من الابتلاع من قبل الجار الكبير الذي هو سورية؟ وهل يمكن أصلاً أن تطلق صفة «الكبير» على هذا الجار الذي ما كان تعداد سكانه يوم الاستقلال ينيف على ثلاثة ملايين؟ وكيف كان يمكن للجار الصغير أن يميز نفسه بالديموقراطية عن الجار الكبير مع أن النظام السياسي لهذا الجار «الكبير» كان هو الآخر في حينه ديموقراطياً، بل متقدماً حتى على ديموقراطية الجار الصغير لبرائه من لوثة الطائفية السياسية؟

٥ ـ إذا كانت الدولة العربية قد قامت حتى الآن على العصبيات،

فهل معنى هذا أنها يجب أن تقوم دائماً على العصبيات؟ أفليست العصبيات التي قامت عليها الدولة العربية حتى الآن هي أحد الأسباب الرئيسية التي ما زالت تحول بينها وبين أن تكون دولة حديثة؟ وإذا لم تكن السياسة علم ما هو كائن فقط، بل علم ما يجب أن يكون أيضاً، فهل من عصبية أخرى يجب أن تقوم عليها الدولة التي تريد نفسها حديثة غير العصبية للعقلانية التي تعني تجاوزاً لجميع العصبيات؟

٦ ـ هل الديموقراطية اعتراف متبادل بين الطوائف في ظل هيمنة «ناقصة» لطائفة بعينها، أم هي اعتراف متبادل بين الطوائف على أساس الحق في المساواة أمام القانون، مما يعني تحويل الهيمنة من هيمنة طائفية واجتماعية إلى هيمنة سياسية قابلة للتداول بغض النظر عن الأصول الطائفية وربما بالتضاد معها؟

٧ ـ هل صحيح أخيراً أن الديموقراطية على الطريقة اللبنانية، أي الديموقراطية الطوائفية، «أداة للسلم المدني»؟ أم أن مثل هذه الديموقراطية هي أيضاً ـ وربما أساساً ـ طريق إلى الحرب الأهلية؟ وبعبارة أخرى، هل الديموقراطية لعبة سياسية في إطار المواطنة لتداول سلمي و«رياضي» للسلطة، أم الديموقراطية غطاء للصراع على الهوية والهيمنة، حده الآخر هو العنف حتى الموت وممارسة لاهوت الثأر والإذلال، والتطهير العرقي أو الطائفي؟

الديموقراطية في الهند

تشكّل الديموقراطية الهندية(*)، من أكثر من وجهة نظر، استثناءً.

فهي، أولاً، أكبر ديموقراطية في العالم. وبالمقارنة مع ثاني أكبر ديموقراطية في العالم، الولايات المتحدة الأميركية، فإنها تزيد بالحجم السكّاني ثلاثة أضعاف ونصف: ٩٥٠ مليون مواطن هندي مقابل ٢٧٠ مليون مواطن أميركي.

وهي، ثانياً، النموذج الديموقراطي الثابت الوحيد في البلدان المتخلّفة. وصحيح أن عدداً من البلدان المتخلّفة عرفت وتعرف أشكالاً عابرة ومتقلّبة من الديموقراطية، ولكن النموذج الهندي هو الوحيد الذي يتمتع بالاستمرارية التاريخية. فهو مستمر، بلا أي قطيعة أو انقلاب، منذ ١٩٤٧، عام استقلال الهند، بل ربما منذ ١٩٢٠، وهو العام الذي شهدت فيه الهند انتخاباتها العامة الأولى في ظل الاحتلال البريطاني.

وهذا الشكل من «البرلمانية الكولونيالية» الذي عرفته الهند منذ أن أقرّ المستعمر البريطاني تطبيق المبدأ الانتخابي في الهند عام ١٨٨٢، يحدّد ثالثة سمات الديموقراطية الهندية: فهي ديموقراطية بالمثاقفة.

ما الذي أتاح لهذا الاستثناء الديموقراطي الهندي إمكانية الوجود والبقاء؟

(*) انظر: كريستوف جافرلو: **الديموقراطية في الهند**، Christophe Jafferlot, *La Démocratie en inde*, Paris, Fayard, 1998.

إنه أولاً نظام الأحزاب. فما من ديموقراطية برلمانية تستأهل فعلاً هذا الوصف تستطيع أن تعمل بلا نظام أحزاب. بل ليس من ديموقراطية أصلاً إذا لم تتواجد أحزاب مهيأة لخوض المباراة الانتخابية. وقد توفرت للهند فرصة تاريخية نادرة منذ أن امتنع حزب المؤتمر، الذي قاد الحركة الاستقلالية، عن تنصيب نفسه، عام ١٩٤٧، حزباً أوحد. بل أكثر من ذلك: فحزب المؤتمر، الذي كان تجمعاً أكثر منه حزباً أيديولوجياً، انشقّ هو نفسه وتفرّع إلى عدد من الأحزاب، ومنها الحزب الاشتراكي الذي شكّلته العناصر المؤتمرية اليسارية عام ١٩٤٨، وحزب شعب العمال والفلاحين الذي أسّسه كريبالاني في عام ١٩٥١ بعد استقالته من رئاسة المؤتمر.

وليس حزب المؤتمر الحاكم هو وحده الذي تقيّد باللعبة الحزبية، بل كذلك قوى المعارضة، سواء منها اليسارية أو اليمينية. فالحزب الشيوعي الهندي، بعد أن تورّط في عام ١٩٤٨ في حرب غوار فلاحية، عاد في عام ١٩٥١ يعلن التزامه بالشرعية الدستورية وباللعبة البرلمانية. كذلك فإن الحزب القومي الهندوسي اليميني المتطرّف، المعروف باسم بهاراتيا، تقيّد بقواعد المباراة الانتخابية رغم عدم حماسته للفكرة الديموقراطية، اعتقاداً منه بأن الأمة الهندية تتجسّد في الهوية الهندوسية وبأنه ليس هناك من خيار آخر أمام الأقليات القومية والدينية، وفي مقدمتها المسلمون، سوى الاندماج في الثقافة السائدة.

ويدين التقليد الديموقراطي في الهند بدَيْن غير قليل للزعامة النهروية. فالمهاتما غاندي، مثلاً، ما كان يكنّ للبرلمانية «المستوردة» احتراماً كبيراً، وكان يعتقد أن المأوى «الأصيل» للديموقراطية الهندية هو القرية. ولكن الBانديت نهرو هو الذي أصرّ على أن يكون بيت الأمة هو البرلمان. وهذا التقليد تابعته من بعده ابنته إنديرا غاندي،

رغم كل ما يمكن أن يقال عن نزعتها السلطوية. فعندما تحالفت أحزاب المعارضة ضدها وأفلحت في انتزاع الغالبية البرلمانية في انتخابات ١٩٧٧، لم تعمد ابنة نهرو إلى حلّ البرلمان الجديد، بل خضعت لحكم صناديق الاقتراع، واستقالت من منصبها كرئيسة للوزراء في أول عملية تداول للسلطة في تاريخ الهند المستقلة. وهذه السابقة أدخلت الهند في النادي المحدود العضوية للديموقراطيات التي تستطيع تبديل حكوماتها بطريقة سلمية. وبالفعل، فقد ترك حزب المؤتمر الحاكم سدّة الحكم، امتثالاً لإرادة الناخبين، ثلاث مرات على التوالي في العشرين سنة الأخيرة. وعلى هذا النحو غدا التناوب على السلطة آلية عادية في حياة الهند السياسية. والحال أن الديموقراطية ليست شيئاً آخر في نهاية المطاف سوى هذه القدرة المتاحة للمحكومين على تغيير حكّامهم نظامياً، وربما دورياً، بواسطة بطاقة الانتخاب.

وتستمدّ الديموقراطية الهندية أحد مقومات بقائها من وجود سلطات مضادة. وإحدى هذه السلطات الولايات الاتحادية التي تتشكّل منها الدولة الهندية. فالاتحاد الهندي يتألف من ٢٥ ولاية، وكل ولاية تكاد تكون دولة قائمة على حدة، وغالباً ما تكون متمايزة باللغة والأبجدية والإثنية. وحكومة كل ولاية تُنتخب بالاقتراع العام وتكون مسؤولة أمام برلمانها المحلّي وتخضع، كالحكومة المركزية، لمبدأ تداول السلطة. ولا يُستبعد أن تكون حكومات بعض الولايات معارضةً للحكومة المركزية. وعندما يكون حزب المؤتمر حاكماً في نيودلهي، فقد تكون أحزاب معارضة له يميناً أو يساراً حاكمة في البنجاب أو كيرالا أو كشمير.

وبالإضافة إلى هذا التمايز ما بين السلطة المركزية والسلطات المحلية، تعرف الهند درجة عالية من الفصل بين السلطات التشريعية و التنفيذية، ولا سيما القضائية. فالمحكمة العليا ومحاكم ولايات

الاتحاد قد تصدر أحياناً أحكاماً معاكسة لمصالح الزعماء السياسيين. وقد اضطرت أنديرا غاندي نفسها ذات مرة إلى أن تعلن حالة الطوارىء كيما توقف مفعول قرار قضائي بإبطال عضويتها في البرلمان بعد ثبوت ارتكابها لمخالفات أثناء حملة ١٩٧١ الانتخابية.

وتتمتّع الهند بسلطة مضادة متطورة للغاية هي سلطة الصحافة. ففي الهند اليوم أكثر من ثلاثة آلاف صحيفة يومية، ونحو من عشرة آلاف مجلة اسبوعية، وقد ارتفع توزيع صحافتها اليومية من ٣,٦ مليون نسخة في عام ١٩٥٨ إلى ٢٩,٩ مليون نسخة في عام ١٩٩٣. كما ارتفع توزيع صحافتها الاسبوعية في الفترة نفسها من ٣,٩ مليون إلى ٢١,٣ مليون نسخة. وهذا مع أن حوالى نصف سكان الهند ما زالوا من الأمّيين.

والواقع ان الأمّية كانت ولا تزال تشكّل العقبة الكبرى أمام تطوّر ثقافة الديموقراطية وممارستها في الهند. ولا شكّ ان الهند المستقلّة أحرزت تقدماً مرموقاً في مكافحة الأمّية. ففي عام ١٩٥١ كان ١٨,٣٣٪ فقط من سكّانها يجيدون القراءة والكتابة. وقد ارتفعت هذه النسبة في عام ١٩٩١ إلى ٥٢,١١٪. ولكن المفارقة أنه في الوقت الذي انخفضت فيه معدلات الأمّية نحواً من ثلاث مرات خلال تلك الأربعين سنة، فإن تعداد الأمّيين بالأرقام المطلقة قد تزايد. ففي عام ١٩٥١ كان تعداد الأمّيين ٢٩٥ مليوناً، فصاروا ٣٩٥ مليوناً في عام ١٩٩١، أي بزيادة ١٠٠ مليون. وهذه المفارقة لا تجد تفسيرها إلا في المعدلات المرتفعة للنمو السكّاني في الهند. ففي عام ١٩٥١ ما كان سكان الهند يزيدون على ٣٦١ مليوناً، فغدوا ٨٤٦ مليوناً في عام ١٩٩١، وهم يقتربون اليوم من عتبة المليار.

أما العقبة الثانية أمام حيوية الديموقراطية في الهند فهي الفقر. فحسب المصادر الرسمية، فإن ٣٨٪ من سكان الهند، أي نحواً من

٣٦٠ مليون نسمة، يعيشون تحت عتبة الفقر. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن آفة الأمّية تختار ضحاياها من بين الفقراء بالدرجة الأولى، فإن العقبة تغدو مزدوجة، وبالتالي أكثر صلابة وكؤودة بما لا يُقاس.

ومع ذلك، فإن التهديد الأكبر الذي يواجه تجربة الديموقراطية في الهند هو صعود مدّ الأصولية الهندوسية. والمفارقة أن الخطورة التي تمثّلها هذه الأصولية على الديموقراطية الهندية لا تكمن في كونها معارضة لها، بل على العكس في كونها حاضنة لها. فحزب بهارتا جاناتا القومي الهندوسي المتطرف، الذي فاز بأغلبية ضئيلة من مقاعد البرلمان في انتخابات شباط / فبراير ١٩٩٨، لا يُعارض من حيث المبدأ الديموقراطية، بل يتأوّلها على أنها حكم الغالبية، ويتأوّل الغالبية نفسها على أنها غالبية الطائفة الهندوسية. ومن ثم فهو يطالب بأن تغدو لغة الطائفة الغالبة وأبجديتها وثقافتها هي اللغة والأبجدية والثقافة السائدة في الهند. كما أنه لا يضع موضع التشكيك مبدأ الديموقراطية الحسابي الأول: صوت واحد للناخب الواحد. ولكنه إذ يتأوّل الغالبية العددية على أنها غالبية طائفية، يحوّلها إلى غالبية دائمة ومتعالية على مبدأ تداول السلطة. فالهندوس هم الغالبية، والحكم يجب ن يكون لهم بصورة دائمة. وبديهي أن هذا التفسير الغالبي والطائفي للديموقراطية يلغي مضمونها التعدّدي، وهذا في بلد مثل الهند لم يُحافظ على وحدته عبر القرون إلاّ من خلال بقائه متنوعاً. فالخريطة الحضارية للهند أشبه ما تكون بفسيفساء من الديانات واللغات والإثنيات. وخطر الأصولية الهندوسية هو خطر الواحدية في بلد يعتنق سكانه سبع ديانات، ويتكلمون بثماني عشرة لغة «دستورية»، ويتوزعون إلى أكثر من أربعين إثنية رئيسية.

أميركا اللاتينية: الديموقراطية المتدهورة

قد تكون لأميركا اللاتينية ميزة على سائر قارات وأشباه قارات العالم الثالث: فهي قد شقت طريقها إلى الحداثة السياسية، وبالتالي إلى الديموقراطية، في وقت مبكر للغاية. فمنذ مطلع القرن التاسع عشر، ومنذ أن عمَّت حركة الاستقلال القومي معظم أقطارها، تبنت القارة الأميركية اللاتينية فكرة «السيادة القومية» كمبدأ للمشروعية وفكرة «الجمهورية التمثيلية» كشكل للحكم. وهذا لا يعني أن الممارسات الاجتماعية والتقاليد الثقافية الموروثة عن الحقبة الكولونيالية والقائمة على مبدأ التزلم والولاء المصلحي والزبائنية، لم تثقل بباهظ وطأتها على الممارسة السياسية، ولكن ذلك لم يمنع النظام السياسي لمعظم أقطار أميركا اللاتينية من أن يتقيد، شكلياً على الأقل، بالنموذج الدستوري للحكم كما كانت طورته بلدان أوروبا الغربية وأميركا الشمالية المتقدمة.

ولقد عرفت القارة الأميركية اللاتينية في وقت مبكر أيضاً ظاهرة الانقلابات العسكرية، ومن ثم فقد عاشت أقطارها فترات تعليق متفاوتة في طولها للديموقراطية. فبعض الأقطار، مثل الأوروغواي، أمضت الشطر الأكبر من القرن العشرين في ظل أنظمة انتخابية وديموقراطية نسبية، كما أن بعض الأقطار الأخرى، مثل غواتيمالا، لم تعرف طعم الديموقراطية إلا لفترات وجيزة في تاريخها. وعلى حين أن دولاً مثل الأرجنتين والبرازيل عاشت على امتداد القرن العشرين في حالة تناوب ما بين الديموقراطية والدكتاتورية، فإن أقطاراً أخرى، مثل المكسيك، لم تعرف على امتداد القرن العشرين أيضاً سوى ظاهرة نظام الحزب الواحد.

ولكن مهما يكن من تفاوت في أقدمية الديموقراطية وفي استمراريتها في بلدان أميركا اللاتينية، فقد اجتاحتها جميعها ابتداء من نهاية السبعينات موجة «دقرطة» استثنائية. وأكثرها سيدخل القرن الحادي والعشرين وهو في حالة استمرارية ديموقراطية منذ عشرين أو خمس عشرة سنة. وهذا بالنسبة إلى سائر أقطار العالم الثالث رقم قياسي.

ومع ذلك، ورغم أنه لم يعد يحوم حول مستقبل الديموقراطية في القارة الأميركية اللاتينية خطر حقيقي، فإن الديموقراطية فيها تبدو قابلة للوصف بأنها «ديموقراطية متدهورة»(*). فالديموقراطية الأميركية اللاتينية لا تلبّي شرطين أساسيين من شروط النظام الجمهوري التمثيلي: العدل والأمن. فهوة التفاوتات الاجتماعية لا تزال فيها في اتساع، وسرطان انعدام الأمن يستشري. والحال أن الظلم الاجتماعي والقلق الأمني يتركان الباب مشرعاً باستمرار أمام إغراء «الخروج» الثوري أو الانقلاب العسكري. ولكن فاعلية هذا الإغراء يلجمها بالمقابل عاملان: **أولاً** الرصيد السالب لجميع التجارب الدكتاتورية السابقة، وأميركا اللاتينية لا تستطيع أن تنسى ماضيها المأساوي في ظل الجزمة العسكرية. **وثانياً** الزمان العالمي للديموقراطية، وأميركا اللاتينية لا تستطيع إلا أن تنخرط في هذا الزمان، لأن الاستقرار الديموقراطي غدا في نهاية القرن هذه شرط التنمية الاقتصادية بوساطة الاندراج في نسيج اقتصاد السوق العالمي، وهذه التنمية الاقتصادية هي مسألة حياة أو موت بالنسبة إلى القارة الأميركية اللاتينية التي كانت أصلاً وراء اختراع كلمة «تنمية» بالذات.

ولقد كانت الديموقراطية الأميركية اللاتينية، منذ ظهورها المبكر

(*) Olivier Dabène: *Amérique latine, la démocratie dégradée*, Bruxelles, Editions Complexe, 1997.

قبل نحو قرنين من الزمن، ديموقراطية «موصوفة». فهي لم تكن في يوم من الأيام تامة، مطلقة بل كانت على الدوام إما ديموقراطية «نسبية» وإما ديموقراطية «مضيَّقة» وإما ديموقراطية «شعبية». وهي لا تقبل الوصف اليوم إلا بأنها ديموقراطية «متدهورة». فتحت الطلاء الديموقراطي الذي يبدو منذ عقدين من الزمن لامعاً براقاً، تظهر تشققات وتصدعات عديدة. ومن الممكن حصر نقائص عملية الدقرطة في أميركا اللاتينية المعاصرة بسبع عدداً.

فالفعل المؤسس للديموقراطية الأميركية اللاتينية يقوم على نوع من سوء تفاهم، وهذه أولى النقائص. فالتركة السالبة للدكتاتوريات السابقة لم تتم تصفيتها. ومطلب العدالة وتعويض السكان عن مظالم العهود السابقة لم تتم تلبيته. والحال أن الديموقراطية لا تشتغل فوق أرضية من الأحقاد المؤرثة. فلا ديموقراطية بلا مصالحة وطنية. ولا مصالحة وطنية بدون تلبية مطلب العدالة لشعوب عانت من أشكال جماعية من القمع والتعذيب. ولئن تكن الديموقراطيات الأميركية اللاتينية قد فتحت تحقيقات حول انتهاكات حقوق الإنسان في ظل الأنظمة العسكرية، فإنها نادراً ما أصدرت أحكام إدانة. ذلك أنها لا تستطيع أن تستفزّ العسكريين، الذين انسحبوا من السلطة في كثير من الحالات بملء إرادتهم. بمعنى آخر، إنها لا تستطيع أن تجازف بتجديد الانقسام الداخلي والحرب الأهلية. ولكنها لا تستطيع أن تغض النظر أيضاً عن كون مئتي ألف شخص قد لقوا مصرعهم على أيدي العسكريين في فترة الثمانينات في أميركا الوسطى وحدها. وإليهم يضاف ما لا يقل عن ثلاثة ملايين من المهجّرين. والمحاكمة التي جرت في الأرجنتين في عام ١٩٨٥ لثلاثة آلاف ضابط مسؤولين عن «اختفاء» أكثر من ٩٠٠٠ مواطن تقدم نموذجاً عن تلك المصالحة الوطنية الناقصة. فـ«محاكمة القرن» لم تتمخض إلا عن إدانة بعض كبار

الجنرالات ممن كانت لهم «المبادرة» بينما جرت تبرئة سائر الضباط والعسكريين بحجة «واجب الطاعة». وفي الوقت الذي استثارت فيه هذه الإدانات المحدودة غضب المؤسسة العسكرية، فإنها لم تروِ ظمأ المدنيين المفجوعين إلى العدل. وعلى هذا النحو، فإن الديموقراطية الأميركية اللاتينية تبدو، على ثباتها النسبي، وكأنها لا تزال «مهزوزة».

وهذه الديموقراطية تعاني، **ثانياً**، من قصور بنيوي. فهي لم تفلح بعد في الجمع بين منطق المواطنة ومنطق السوق. فأميركا اللاتينية كانت ولا تزال قارة التفاوتات الاجتماعية. وخلافاً لما جرى في أوروبا الغربية حيث تقدمت الديموقراطية بتقدم الطبقة الوسطى، فإن عملية الدقرطة في أميركا اللاتينية ابتداءً من الثمانينات اقترنت بتعميم متزايد للفقر وبتقلّص في حجم الطبقة الوسطى وبتعميق لشقّة التفاوتات الاجتماعية. فعدد الفقراء يبلغ اليوم في أميركا اللاتينية ٢١٠ ملايين فقير من أصل ٤٨٥ مليون مواطن. وهذا ما يجعل من الديموقراطية الأميركية اللاتينية ديموقراطية «متفارقة»، بل «متناقضة».

وإلى هاتين النقيصتين نستطيع أن نضيف **ثالثة**: فالديموقراطية في أميركا اللاتينية ديموقراطية «مخدرة» بكل ما في الكلمة من معنى. فهذه القارة كانت ولا تزال بامتياز قارة المخدرات. وعملية الدقرطة اقترنت هنا أيضاً بتوسّع، لا بتقلّص، في اقتصاد المخدرات. فورقة الكوكا، التي كانت زراعتها حتى مطلع الثمانينات محصورة بثلاثة بلدان: البيرو وبوليفيا وكولومبيا، باتت تُزرع في سبعة بلدان، وتُصفّى في تسعة بلدان، وتُستهلك في ثمانية عشر بلداً، وتُهرّب عبر خمسة وعشرين بلداً. ولكن عشرات مليارات الدولارات التي تدرها زراعة وصناعة الكوكا ليس لها أي عائد ديموقراطي. فالقسم الأعظم من دولارات المخدرات يجري «تبييضها» خارج القارة. وفي الوقت الذي يمثّل فيه اقتصاد المخدرات اقتصاداً سرياً وغير دافع بالتالي لضرائب، فإن

مكافحته تثقل على ميزانيات الدول المعنية بعبء باهظ. أضف إلى ذلك أن المكافحة تستلزم تشدداً في القانون، على حين أن الديموقراطية تقوم، في منطقها، على عقلنة القانون ومبدأ استخدام الحد الأدنى من العنف المشروع. هذا فضلاً عن أن سرية اقتصاد المخدرات تتنافى مع أحد المبادىء المؤسِّسة للديموقراطية وللعقلية الديموقراطية: علانية الممارسة.

ورابع مآزق الديموقراطية الأميركية اللاتينية يتمثَّل في الدرجة العالية من العنف ـ وما يستتبعه من قمع ـ في مجتمعات أميركا اللاتينية. ولئن اشتهرت القارة في الخمسينات والستينات بوصفها بؤرة للعنف السياسي، فقد باتت تضرب ابتداءً من الثمانينات رقماً قياسياً في العنف الإجرامي. فلكأن الجريمة باتت تستوعب ما لا تستوعبه السياسة. ولئن يكن العنف قد فقد مشروعيته كأسلوب للحكم نتيجة لفتح مجال للمساهمة السياسية، فإن تعميم الفقر واتساع هوة التفاوتات الطبقية وسيادة اقتصاد المخدرات جعلت من الجنوح الشكل الأول للتعبير عن الاحتجاج الاجتماعي. وهذا إلى حد باتت معه أميركا اللاتينية تُعدّ أعنف قارة في العالم. ففي ريو دي جانيرو، العاصمة الديموغرافية للبرازيل، لقي أكثر من ٧٠ ألف شخص مصرعهم غيلة بين عامي ١٩٨٥ و١٩٩١. وقد سجلت هذه المدينة أعلى معدل للإجرام في العالم: ٥٦ قتيلاً في السنة لكل مئة ألف من السكان، على حين أن هذه النسبة لا تتعدى ٢٠ قتيلاً في عموم البرازيل. وإذا أخذنا كمعيار للقياس بلداً مثل الولايات المتحدة الأميركية التي يُضرب بها المثل في العنف الإجرامي، نجد أن معدلات القتل في القارة الأميركية اللاتينية ضعف ما هي عليه في الولايات المتحدة. فطبقاً لإحصائيات البنك الدولي لعام ١٩٩٠، فإن العدد السنوي للقتلى لكل ١٠٠ ألف من السكان بلغ في أميركا اللاتينية ٢٠ شخصاً مقابل ١٠ أشخاص في

الولايات المتحدة. وفضلاً عن الكلفة الاجتماعية الباهظة لهذا العنف، فإن انعدام الأمن يستجّر ممارسات «ميليشوية». فحيثما تقف الشرطة عاجزة عن تأمين الأمن تتولى هذه المهمة ميليشيات مأجورة. وبذلك تخسر الديموقراطية في أميركا اللاتينية واحدة من ركائزها الأساسية: احتكار الدولة للعنف الشرعي.

أما **خامسة** نقائص الديموقراطية في أميركا اللاتينية فتتمثّل في أزمة الأحزاب السياسية. فغياب التقاليد البرلمانية في شبه القارة أورث معظم أقطارها تركة ثقيلة من الممارسات الزعامية وجعل للأفراد، بدل الأحزاب، المكانة المركزية في الحياة السياسية. وبديهي أن الفواصل الطويلة من الدكتاتورية العسكرية لم تسمح بنمو عضوي للأحزاب السياسية التي عانت ـ ولا تزال ـ من ظاهرة التشرذم والتفتت في ظل أنظمة هي في الغالب من طبيعة رئاسية. وهذا التفارق ما بين الممارسة الزعامية والتعددية الحزبية المفرطة (كثرة الأحزاب الصغيرة) يفتح الباب على مصراعيه أمام الزبائنية والرشوة السياسية.

وبالإضافة إلى أزمة الأحزاب هذه تبرز نقيصة **سادسة**: صعوبة الحكم. فكثرة الأحزاب تطيل في أجل التفاوضات التي تسبق بالضرورة كل قرار سياسي، وهذا ما يجعل حركة الإصلاح والتحديث أبطأ مما تستوجبه حالة التخلف الاقتصادي والسياسي في أميركا اللاتينية. كما أن نقص موارد الميزانيات يفقد الحكام بسرعة مصداقيتهم أمام ناخبيهم. وليس ثمة ما يؤذي الديموقراطية ويمهد الأجواء للمغامرات العسكرية أو الشعبوية مثل الوعود الخائبة.

وإزاء هذا التقصير من جانب «الديموقراطية التي من فوق» تطور مجتمعات أميركا اللاتينية أشكالاً شتى من «الديموقراطية التي من تحت» ومن استراتيجيات «البقاء على قيد الحياة». فالديموقراطية الأميركية اللاتينية التي لا تصل إلى الطبقات الشعبية العميقة، لا مناص

لها من أن تتبدى «شكلية». وطبقاً لاستطلاعات الرأي فإن نصف السكان الأميركيين اللاتينيين لا يبدون راضين عن الأداء الديموقراطي الراهن. وفي الأقطار الكبيرة مثل البرازيل والمكسيك لا يتردد حوالى ٢٥٪ من السكان في الإعلان عن إيثارهم لحكومات استبدادية. وهذه النقيصة السابعة للديموقراطية الأميركية اللاتينية تكاد تكون أخطرها بإطلاق: فإذا فقدت الديموقراطية مصداقيتها كانت كالملح الذي قيل فيه: إذا فسد الملح فبِمَ يُملّح؟

عندما تتصدّع الدكتاتوريات

قد يحتل القرن العشرون موقعه في تاريخ البشرية بصفته القرن الأكثر عنفاً على الإطلاق.

ولكن هذا القرن الذي ضرب في نصفه الأول على الأخص أرقاماً قياسية في الكلفة الدموية المرعبة للحروب بأنواعها (الحربين العالميتين، الحروب الاستعمارية، الحروب الأهلية والحروب الأيديولوجية)، هو عينه الذي شهد ابتداءً من نصفه الثاني تغيراً ملحوظاً في الحساسية تجاه العنف بحيث بات يمثّل في حد ذاته، بغض النظر عن كونه عادلاً أو ظالماً، قيمة مبخوسة.

فلكأن القرن العشرين، الذي قدم على مذبح العنف أكثر من مئة مليون ضحية، قد أصيب بنوع من التخمة وانتابه ما ينتاب كل متخوم من شعور بالقرف والتقزز. ولا شك أن هذا الشعور السالب كان هو وراء تطور تلك القيمة الإيجابية المتمثّلة بـ«الديموقراطية» التي تنزع في نهاية القرن هذه، ولاسيما منذ سقوط الشيوعية ـ وبدليل هذا السقوط ـ إلى التحول إلى قيمة كونية.

ولعل ما من شيء يقيس هذا التغير في الحساسية إزاء العنف كالمقارنة في تنظير الفكر السياسي له في كلا شطري القرن العشرين. ففي الشطر الأول منه سادت الغلبة بلا منازع لمفهوم لينين وتروتسكي ـ والماركسية عموماً ـ عن العنف الثوري وعن دور العنف في التاريخ إلى حد تبني تصور الجنرال الألماني كلاوزڤيتز الذي تطرف في تطبيع الحرب إلى درجة اعتبارها مجرد «استمرار للسياسة بوسائل أخرى». أما في شطره الثاني فإن فيلسوفة ـ ألمانية أيضاً ـ مثل حنة آرندت لا

تتردد في أن تعتبر السلطة الديموقراطية نقيضاً للعنف إلى حد لا تجيز معه لهذه السلطة أن تقوم، من حيث المبدأ، على أي استخدام للعنف، بما فيه العنف الثوري الذي يحمل في ذاته، لمجرد أنه عنف، جرثومة انحطاط الثورات إلى توتاليتاريات.

والواقع أن نهاية الشيوعية، كما يلاحظ الفكر السياسي المعاصر، كانت تعني أساساً «نهاية الأسطورة الثورية بما هي كذلك»، أي أسطورة استيلاد المجتمع الجديد من رحم العنف والاعتقاد بأن طريق التقدم هو «تدمير الخصم» و«إلغاء الآخر».

وإنما في سياق هذا التقزز من العنف واعتباره منافياً في الجوهر لسيرورة التطور الديموقراطي يعاد، في الفكر السياسي المعاصر(*)، الاعتبار إلى مفهوم «المقاومة المدنية» كمفهوم فعال - وإن غير مطلق - في عملية تصديع الدكتاتوريات وإجبار المستبدين على حزم أمتعتهم والرحيل بعد أن قام الدليل في أكثر من حالة على أن إسقاط الدكتاتورية بالعنف قد لا يتمخض إلا عن دكتاتورية بديلة.

ولقد كان المنشق السوفياتي أندريه زخاروف قد حدّد منذ عام ١٩٧٨ هذه الطريقة الأخرى في صنع التاريخ: «إن جميع تيارات المعارضة التي أعرفها يجمعها قاسم مشترك واحد: النضال بوجه مكشوف، والدفاع العام وغير العنيف عن حقوق الإنسان. تلك هي الأيديولوجيا التي تجمع ويمكن أن تجمع في بلادنا الأشخاص الآتين من آفاق سياسية وقومية ودينية مختلفة».

وككل مفهوم جديد فإن أول ما يميّز المقاومة المدنية، التي أثبتت فاعلية مرموقة في تصديع الدكتاتوريات والتوتاليتاريات في أوروبا

(*) Jacques Semelin (Ed.): *Quand les dictatures se fissurent*, Paris, Editions Desclée de Brouwer, 1995.

الجنوبية في السبعينات ثم في أوروبا الوسطى وأميركا اللاتينية في الثمانينات، هو التعدّد في التسميات التي أطلقت عليها: فهي عند بعضهم اسم آخر لـ«المقاومة السلمية»، وعند بعضهم الآخر «ثورة لاعنيفة»، وعند بعضهم الثالث «ثورة مخملية». ولكن بغض النظر عن الاختلاف في التسمية، فإن أكثر ما يميز المقاومة المدنية في مضمونها وطريقة عملها هو كونها «لا تهدف إلى أن تنتزع من الطغاة شيئاً بقدر ما تحاول أن تمتنع عن إعطائهم شيئاً». ولكن هذا لا يعني أن المقاومة المدنية هي محض مقاومة سلبية. فلا شك أنها قابلة للتعريف بأنها «القدرة على الرفض وقول لا»، ولا شك أيضاً أن وسائلها الأساسية هي وسائل اللاتعاون، وعلى الأخص من خلال المقاطعة والعصيان المدني والتحشد الصامت والإضراب عن الطعام. ولكنها تقوم أيضاً على قطب إيجابي بتوكيدها على هويةٍ وعلى مشروعيةٍ وعلى قيم مباينة لتلك التي يعتمدها الخصم الطاغية. وهي بهذا المعنى مقاومة ثقافية أكثر منها سياسية، تُوظِّف رموزاً وتتجذر في تاريخ وتعتمد أنماط حياة أكثر مما تلجأ إلى العمل السياسي المباشر. وأكثر ما تراهن عليه هو الشلل الذي لا بد في إحدى اللحظات أن يحاصر السلطة عندما تبدأ بالشك في قدرتها على الاستمرار في الحكم، وروح الانهزام التي تستولي فجأة على الطغاة، مهما يكن من عتوِّهم، عندما يجدون أنفسهم في مواجهة الإجماع العام.

وإذا كان من طبيعة الدكتاتورية، ولاسيما إذا كانت توتاليتارية، أن تنزع إلى امتصاص المجتمع المدني، أو حتى إلغائه، فإن مجال عمل المقاومة المدنية هو تحديداً الهامش الضيق الذي لا مناص من أن تتركه الدكتاتورية، مهما اتسمت بالتوتاليتارية، لحركة المجتمع المدني. والواقع أنه حتى في حال مصادرة السلطة للمجتمع المدني مصادرة تامة، فإن من أولى مهام المقاومة المدنية إعادة اختراعه، رمزياً

في مرحلة أولى، وعملياً في المراحل التالية، وسياسياً في المرحلة الختامية. وعبقريات الشعوب في هذا المجال غير محدودة. ولأن المقاومة المدنية قابلة على الدوام لأن تأخذ أشكالاً غير متوقعة، فإنها تنتهي ـ في الحالات الناجحة على الأقل ـ إلى أن تكون تعبيراً عن «قوة الضعفاء» وتجسيداً لـ«سلطة من لا سلطة لهم».

وليس للمقاومة المدنية أي قانون سوسيولوجي، بل نجاحها ـ أو فشلها ـ وقف في كل حالة على كيمياء نوعية لا تكرر نفسها في أية حالة أخرى. وقد أمكن لعلم الاجتماع السياسي أن يحصي عوامل أربعة يمكن بدءاً منها تطوير بنى فعالة للمقاومة المدنية. وفي مقدمة هذه العوامل العامل الديني، كما تثبت ذلك الحالات الإيرانية والبولونية والفيليبينية. فمقاومة القمع بلا سلاح تفترض درجة عالية من التلاحم الاجتماعي. والحال أن العامل الديني يمكن أن يكون مصدراً أساسياً للتلاحم الاجتماعي ضد الطغيان السياسي، ولاسيما في الحالات التي تنزع فيها التوتاليتارية إلى تأسيس نفسها على نفي العامل الديني كما في الأنظمة الشيوعية. ولكن الدين لا يلعب دوره الإيجابي كعامل مقوّم للتلاحم المدني في مجتمع منقسم دينياً إلى طوائف. ففي مثل هذه الحال يتحول الدين نفسه إلى مجال للصراع وإلى مضخة لتوليد العنف. وكما أثبت المثالان البولوني والفيليبيني، فإن الدور الذي يمكن أن يلعبه العامل الديني في تفكيك التوتاليتاريات يظل مشروطاً بمقاومة إغراء تحويل العامل الديني إلى عامل توتاليتاري. وهذا ما حدث في إيران. وهذا ما كان يمكن أن يحدث في بولونيا لو كُتبت الغلبة في الصراع السياسي لبعض العناصر الكهنوتية المتطرفة التي كانت تتصور أن الكنيسة الكاثوليكية هي المرشحة لوراثة السلطة الشيوعية.

وهناك ثانياً العامل الأخلاقي. ولئن كان هذا العامل لا يزال يحمل حتى الأمس القريب سمة المثالية، وبالتالي اللافاعلية، فإن

ارتكازه في العقود الثلاثة الماضية على أيديولوجيا حقوق الإنسان قد وضعه في نقطة المركز من حركات المقاومة المدنية. فبقدر ما أن حقوق الإنسان باتت تمثّل قيمة كونية، فإنها قابلة للتوظيف كسور حام ضد عسف الدولة القومية. فمن قبل كانت «السيادة القومية» تقومَ للسلطات «الوطنية» القامعة مقام الدريئة. ولكن مع حقوق الإنسان، وبالإحالة إلى نصوص قانونية أممية، صار بالإمكان إحداث ثغرات في أشد الأنظمة الدكتاتورية تحصيناً. ولخطاب حقوق الإنسان من وجهة النظر هذه ميزة أو نقطة قوة: إنه بمعنى ما خطاب مزدوج. فهو في أساسه غير موجَّه ضد الدولة المعنية لأنه يقر لها بسلطتها بقدر ما يطالبها بممارسة مسؤولياتها. ولكن بالنظر إلى أن الدولة المعنية لا تحترم على صعيد الواقع الفعلي حقوق الأفراد، فإن مداورة خطاب حقوق الإنسان من شأنها أن تضع علامات استفهام حول مشروعية تلك السلطة. والحال أن حرص الدولة المعنية على إبقاء مشروعيتها بعيداً عن كل تشكيك قد يضطرها إلى القبول النظري بذلك الخطاب، وإن انتهكته عملياً. ولكن في هذا الهامش الضيق الفاصل بين النظر والعمل يمكن لمنظمات حقوق الإنسان أن ترسي لنفسها موطىء قدم حتى في ظل أشد الأنظمة قمعية.

وهناك **ثالثاً** العامل الإعلامي. فمع الثورة الحديثة في وسائل الاتصال لم تعد السيادة القومية لأية دولة تتطابق مع سيادتها الإعلامية. ومن ثم، ومهما أقفلت الدولة القمعية حدودها على نفسها، فثمة مساحة ما تبقى مفتوحة أمام تطور معارضة داخلية واختراق الحدود القومية ـ أو القطرية كما نقول في العالم العربي ـ للرقابة من خلال الصلة بوسائل الإعلام العالمية. وحتى بدون أن تلعب وسائل الإعلام الخارجية دوراً مباشراً في بلورة المعارضة المدنية في دولة قمعية بعينها، فإن محض حضور العالم الخارجي من خلالها كفيل بمنع

الإغلاق النهائي لكل الهوامش. وصحيح أن الدولة المعنية قد تعمد إلى التشويش على الإذاعات الخارجية أو إلى حظر تركيب اللواقط الفضائية، ولكن التقدم المطرد في تكنولوجيا وسائل الإعلام من شأنه أن يجد حلاً لكل تدبير مضاد. والشيء الأكيد أن الأنظمة القمعية لا يمكن أن تفكّر بمصادرة أجهزة الإذاعة والتلفزيون لأنها تقوم لها هي نفسها مقام مادة الحياة. وهذا معناه أن المجال سيبقى دوماً مفتوحاً أمام «التسرب» من الخارج إلى الداخل، كما من الداخل إلى الخارج. وبمعنى ما، فإن ما من حاكم يبقى مطلقاً أمام عدسات التلفزيون: فالقمع نفسه في هذه الحالة يحتاج إلى «إخراج».

أما العامل الرابع والأخير فهو عامل المشروعية السياسية. ولكن هذا العامل ذو مفعول عكسي. فليس دوره أن يحدث ثغرات في سور الدكتاتوريات، بل أن يقدم نوعاً من الدريئة لنبتة الديموقراطية عندما تكون لا تزال غضة العود. وبعبارة أخرى، إن المشروعية السياسية يمكن أن تقوم في بعض الحالات مقام الحجاب الحاجز أمام مشاريع الانقلابات العسكرية في الديموقراطيات الفتية. وبقدر ما أن العلاقة بين «السياسي» و«العسكري» تحتل مركز القلب في إشكالية المقاومة المدنية، فإن المشروعية الدستورية تصلح للتوظيف، وعلى الأخص في طور المخاض الديموقراطي، كتقنية مضادة للانقلابات. وأسطع مثال على ذلك يقدمه الدور الشخصي الذي اضطلع به الملك الإسباني خوان كارلوس، بصفته حاملاً لمشروعية التاج وقائداً أعلى للقوات المسلحة معاً، في إحباط المحاولة الانقلابية وفي إجبار الجيش على الرجوع إلى ثكناته يوم ٢٣ شباط/ فبراير ١٩٨١. فالجيش كان احتل في ذلك اليوم مبنى البرلمان واحتجز النواب في محاولة منه لإحداث فراغ في السلطة المدنية الوليدة. وبدون الدخول في أية تفاصيل تاريخية، فإنه تكفي هنا الإشارة إلى أن البيان الذي أذاعه خوان

كارلوس على الشعب الإسباني في الساعة الواحدة من صبيحة يوم ٢٤ شباط / فبراير، والذي أعلن فيه تمسكه بـ«النظام الدستوري في إطار الشرعية القائمة»، كان كافياً لإيقاف الانقلابيين عند حدهم رغم أنهم كانوا اتخذوا من اسمه بالذات ذريعة لتحركهم. ويقدم بوريس يلتسين في مقاومته للانقلابيين يوم ١٩ آب/ أغسطس ١٩٩١ مثالاً آخر على نجع المشروعية الدستورية في مقاومة الدبابات الانقلابية. فمن الساعات الأولى للمحاولة الانقلابية امتطى يلتسين هو الآخر ظهر دبابة ووجَّه إلى شعب موسكو، بصفته رئيساً منتخباً لاتحاد روسيا، نداء إلى المقاومة. ومع أنه لم يكن يملك أية قوة فعلية، إلا أن مبادرته الشخصية وتجليته الإعلامية كانتا كافيتين لتثبيت مشروعية النظام الفتي في قبالة لامشروعية الانقلابيين. إلا أن ما ينبغي ملاحظته هنا هو أن المشروعية الرئاسية ليلتسين ما فتئت ـ بعد أن أدركت الذروة مع فشل المحاولة الانقلابية ـ تتآكل. وقد بلغ هذا التآكل ذروته في تشرين الأول / أكتوبر ١٩٩٣ عندما لجأ يلتسين نفسه هذه المرة إلى تحكيم السلاح واستخدام مدفعية الدبابات في مواجهة المشروعية التي كان يمثلها النواب الروس عند اعتصامهم في مبنى البرلمان. وهذا التآكل في مشروعية يلتسين يطرح بالنسبة إلى عصرنا، الذي شهد تغيراً مرموقاً في الحساسية إزاء العنف، سؤالاً أساسياً: أليس من شأن اللجوء إلى القوة، حتى من قبل سلطة مشروعة، أن يجردها على المدى الطويل من المشروعية؟ فالعنف بحد ذاته آكل للمشروعية. ولذا فإن مسافةً ما يجب أن تظل بين مشروعيته النظرية وبين اللجوء الفعلي إلى استخدامه. فما هو مشروع ـ عندما يتعلق الأمر بالدم ـ ليس بالضرورة أخلاقياً، ولا على الأخص جمالياً، في زمن باتت فيه حساسية العصر تتعين، أكثر ما تتعين، بالصورة المنقولة سمعياً ـ بصرياً.

الديموقراطية الناقصة

إن العلاقة بين الديموقراطية والظاهرة الحزبية علاقة وجودية متبادلة: فلولا الأحزاب لامتنع وجود الديموقراطية، ولكن لولا الديموقراطية لامتنع وجود الحياة الحزبية.

صحيح أن الأحزاب سابقة الوجود على الديموقراطية. وصحيح أن العديد من المجتمعات والحضارات القديمة عرفت الظاهرة الحزبية، ولكن كان لا بد من انتظار الحداثة الديموقراطية حتى يتبدل النصاب الوجودي لهذه الظاهرة، وحتى تكفّ الأحزاب عن أن تكون لعنة انقسامية تهدد وحدة المجتمع أو الدولة أو الدين أو الحضارة لتصبح تعبيراً عن التعددية من حيث هي شرط الديموقراطية.

والحزب في اشتقاقه الدلالي بالذات، سواء بالعربية أو باللغات الأوروبية الحديثة المتحدِّرة من اللاتينية، يحيل إلى «الجزء»، إلى «الفئة»، إلى «الشطر» المتميز عن «الكل» الذي هو «الجماعة» أو «الأمة»، إن لم نقل المنفصل عنها والخارج عليها.

وبالفعل، إن جميع المجتمعات القديمة السابقة على الحداثة الديموقراطية كانت تقوم على مقولة «الكلية»، على مبدأ «الوحدة» كمعطى مسبق الوجود، ليس من شأن «الأجزاء» أو «الأحزاب» إلا أن تضعفه وتفتّ في عضده، هذا إن لم تعرِّض وجوده للخطر. وفي جميع تلك المجتمعات القديمة كانت «الحزبية» تعدُّ ظاهرة مَرَضية. وحتى بعد إطلالة الحداثة في القرنين السادس عشر والسابع عشر ظلت الأحزاب تعتبر في نظر مؤسسي العلم السياسي الحديث من أمثال هوبز ولوك وروسو «شراً لابد منه»، وكانت الأولوية تعطى بإطلاق لفكرة

«الوحدة» المطلوب دوماً صونها من الانقسام ـ وهو التقليد الذي أرسى أسسه الفلاسفة قبل سقراط وأدرك ذروته مع أفلوطين الممكن تعريفه بأنه فيلسوف «الواحد». أما في الحضارات التي قامت على أساس لاهوتي كالحضارة اللاتينية المسيحية والحضارة العربية الإسلامية، فإن الأحزاب قد أخذت في الغالب شكل «فرق» و«شيع» و«هرطقات». ولئن يكن تاريخ المسيحية في القرون الثلاثة الأولى من وجودها هو تاريخ اضطهادها كـ«فرقة» خارجة على المجتمع، فإن تاريخ المسيحية على امتداد العصر الوسيط هو تاريخ اضطهاد «الفرق» التي انشقت عنها بدءاً بالآريوسيين والنسطوريين وانتهاء بالكاتاريين الذين جرَّد ضدهم البابا أينوشنسيوس الثالث الحملة الصليبية التاسعة والأخيرة. وتاريخ «الانشقاقات» في المسيحية يقابله في الحضارة العربية الإسلامية تاريخ «الخروج». وليس من قبيل الصدفة أن يكون الاسم الذي أعطي لأول فرقة في الإسلام هو اسم «الخوارج». فعلى امتداد تاريخ «الأمة» في الإسلام كانت «الفرق» تصوّر باستمرار، أياً ما تكن العصبية التي ينتمي إليها الحزب الحاكم، على أنها، كما يدل اشتقاقها، مظهر «التفرقة» وعاملها. فالأمة معطى كلي سابق الوجود على أجزائه، وكل وجود للجزء إنما هو بالضرورة ضد الكل وعلى حسابه. والحزب المستأثر بالسلطة هو كل الأمة، وكل حزب آخر هو وجوباً حزب خارج على السلطات وعلى الأمة وعلى الدين سواء بسواء. وقد تتغير عصبية الحزب الحاكم، كما في الانقلاب العباسي أو الفاطمي، ولكن الجدلية السالبة التي ترى في «الحزب» معارضة للأمة ونفياً لها، وفي «الفرقة» تفريقاً لها، لا تتغير. ففي جميع حضارات الوحدة بلا استثناء لا يمكن تعقل الظاهرة الحزبية إلا بمفردات الباتولوجيا، لا السوسيولوجيا.

والواقع أن السوسيولوجيا نفسها ما رأت النور إلا مع الحداثة الديموقراطية. فمن قبل كانت الفلسفة، ووريثها اللاهوت أو علم

الكلام ـ وفي وقت لاحق الأيديولوجيا ـ تطرح نفسها على أنها نظرية الوحدة وعلم الكل. وكان لا بد من انتظار القرن التاسع عشر ليرى النور علم الاجتماع بوصفه علم الجزء. والحال أن رؤية العالم المباطنة للجزء هي النسبية والتعددية. فالجزء هو بالضرورة نسبي بالإضافة إلى الكل. والكل نفسه لا يعود مطلقاً بالنسبة إلى أجزائه بقدر ما يعود محصلة لمجموع أجزائه. فهو قابل للتعديل والتغيير بدالّة تغير الأجزاء. وخلافاً للفلسفة القديمة التي كانت تتعالى على الأجزاء القابلة للكون والفساد لتطلب الماهيات الثابتة والدائمة والأزلية، فإن علم الاجتماع لا يعترف بجدلية أخرى غير جدلية التغير الدائم ولا يقرّ بوجود عيني ومتغير للكل إلا بقدر ما تؤسسه أجزاؤه الخاضعة للجدلية ذاتها. ثم إن الأجزاء متعددة بالضرورة. وإذا كانت بصراعها واجتماعها تؤلف وحدة الكل، فإن هذه الوحدة هي على الدوام مشروطة وغير مطلقة ولاحقة ـ لا سابقة ـ على الدينامية الصراعية فيما بين الأجزاء.

والحال أن العضادتين اللتين تنهض عليهما الديموقراطية هما النسبية والتعددية. فلا مطلق في الديموقراطية سوى النسبي وحده. وما كان مطلقاً بالأمس هو نسبي اليوم أو الغد. وحمولة النسبي من العقلانية هي التي تقترب أو تبتعد به عن عتبة المطلق المتنقلة باستمرار. والديموقراطية هي علاقة بين أطراف متعددة. ومتى غاب التعدد والصراع بين الأطراف غابت الديموقراطية نفسها. وبديهي أن الديموقراطية تعرف هي أيضاً نوعاً من الوحدة. ولكن هذه الوحدة غير ثابتة وغير معطاة لا أزلاً ولا أبداً، بل هي قيد الفرط وإعادة التشكيل الدائم. إنها وحدة نسبية ومؤقتة ومتحركة. وأي تغيير في علاقة القوة بين الأطراف لا بد أن ينعكس تغييراً في المحصلة الكلية. ومن هنا مبدأ الدوران في تداول السلطة في ظل الديموقراطية؛ ومن هنا جدلية

الأقلية والأكثرية المؤسِّسة لها: الأقلية التي قد تصير غداً أكثرية، والأكثرية التي قد تصير غداً أقلية من دون أن تفقد حقها في أن تصير بعد غد أكثرية من جديد.

والحساسية الفلسفية الجديدة التي تواكب السيرورة الديموقراطية وتفتت عبادة المطلق والوحدة إلى شتات من النسبية والتعددية هي التي تقلب نصاب الحزب السياسي من «شر لا بد منه» في أحسن الأحوال إلى شرط وجودي وتأسيسي. فالحزب هو بالتعريف الجزء وقد صار له حق الوجود. ولكن كما أن الحزب لا يعود يُعتبر في الديموقراطية نفياً للكل، كذلك فليس من حقه أن يماهي بين نفسه وبين الكل. فالحزب الذي ينزل نفسه منزلة الكل يعيد آلياً إنتاج الدكتاتورية من حيث إن الدكتاتورية هي بالتعريف الجزء الذي يحسب نفسه كلاً، والنسبي الذي يفرض نفسه مطلقاً. وحتى لا يقع الحزب السياسي في هذا المطبّ فلا خيار له غير أن يكون حزباً سياسياً صرفاً. فتداخل الحيِّز الاجتماعي والسياسي، أو الحيِّز الديني والسياسي معاً، هو ما يفسد اللعبة الديموقراطية من أساسها. والمثال الأول يقدمه الحزب الماركسي: فهو يريد نفسه ممثلاً لطبقة اجتماعية بعينها، هي البروليتاريا، ويريد في الوقت نفسه أن يفرض هذه الطبقة الخصوصية طبقة شمولية ناطقة بلسان المجتمع كله. والمثال الثاني يقدمه الحزب الديني أو الطائفي، وبصفة عامة الحزب «الأصولي» الذي يقوم، في فلسفته بالذات، على نفي النسبية والتعددية، وعلى المماهاة بين نفسه وبين الكل، وعلى إنكار حق الأجزاء الأخرى في تأسيس الكل وتمثيله. وفضلاً عن ذلك، فإن الحزب الماركسي كالحزب الأصولي، إذ يعقد رهانه على المطلق، يضع نفسه قيِّماً على الحقيقة التاريخية أو الإلهية من حيث هي حقيقة واحدية. فكما يرفض تعدد الشركاء يرفض تعدد الآراء. وغالباً ما ينزع مثل هذا الحزب «التوتاليتاري» إلى رفض لعب اللعبة

الديموقراطية من أساسها. ولكنه حتى عندما «يتنازل» ويلعبها، فتكتيكياً فحسب، وبهدف توصيله إلى الحكم. فإذا ما وصل كان أول فعل له هو إلغاء الديموقراطية التي أوصلته. فالديموقراطية عنده هي محض جسر. وكما في التكتيك الحربي، فإن أول ما يفعله المرء بعد عبوره هو نسفه حتى لا يعبره غيره من بعده، ولاسيما أن الغير هو دوماً في نظر الحزب التوتاليتاري عدو.

ولكن حتى لو تقيّد الحزب السياسي بقواعد اللعبة الديموقراطية والتزم بحدود دوره كأداة جزئية ونسبية للتوسط بين الفرد والمجتمع ولم يتبنّ أيديولوجيا شمولية ولم يدَّع احتكار الحقيقة ووحدانيتها ووحدانية تمثيلها، فإنه يظل في بنيته الداخلية بالذات، كما يرى مؤلفا كتاب **الديموقراطية الناقصة**(*)، مصدراً للاستلاب الديموقراطي. فبالبنية الداخلية لأي حزب هي بالضرورة بنية سلطوية تقوم على الانفصال وتقسيم العمل ما بين القاعدة والقيادة. ومهما يكن من درجة ليبراليتها، فإنها تطالب العضو المنتسب إليها بالتخلي عن آرائه الشخصية وبالالتزام بالخط العام للحزب وبالتقيد بانضباطيته التي لا خيار لها إلا في أن تكون مركزية. والباب الوحيد الذي تتركه الأحزاب للحرية الشخصية هو باب الانشقاق أو الفصل والتجريد من العضوية. وجدلية العقيدة القويمة والهرطقة لا تزال عظيمة الفاعلية داخل الأحزاب الحديثة إلى حد تبدو معه هذه الأخيرة وكأنها كنائس العصر.

وعلم الاجتماع الذي فك الحصار المضروب حول الأحزاب في المجتمعات القديمة باعتبارها عقبات أمام وحدة الأمة وخمائر تجزئة للجسم السياسي، ورد إليها الاعتبار بوصفها أدوات توسط ضرورية بين المواطن والدولة وعتلات لبناء إرادة مشتركة على قاعدة الأمر الواقع

(*) Jean - Marie Donegani et Marc Sadoun: *La démocratie imparfaite*, Paris, Gallimard, 1994.

النسبي والتعددي، هو أيضاً العلم الذي جرَّد الأحزاب من هالتها الأيديولوجية وأماط اللثام عن بنيتها الباطنة وطريقة اشتغالها الداخلي بوصفها مصانع لإنتاج الأوليغارشية. وقصب السبق في هذا المجال يعود بلا جدال إلى ماكس ڤيبر وتلميذه ـ غير المعترِف بدَيْنه له ـ روبرتو ميشلز في دراسته الكلاسيكية عن **الأحزاب السياسية**[1] التي يرى فيها مجتمعات مغلقة وأنسجة مريضة لا وظيفة لها غير إفراز البيروقراطية والأوليغارشية وإعادة إنتاج العلاقة الأزلية بين الحكام والمحكومين حتى داخل الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية.

وصحيح أن الديموقراطية لا تقوم لها قائمة إلا إذا أباحت للأفراد حرية التجمع لتأسيس أحزاب تدافع عن مبادىء ومصالح سياسية محددة، ولكن بقدر ما أن الديموقراطية قابلة للتعريف بأنها «دولة أحزاب» فإنها قابلة للتوصيف استتباعاً بأنها «ديموقراطية ناقصة». فلا مجتمع ديموقراطي بدون الاعتراف المتبادل بالفروق وبسؤدد الآخر. والحال أن الحزب ينزع، في بنيته وفي طريقة اشتغاله بالذات، إن لم يكن في أيديولوجيته أصلاً، إلى نفي الآخر وإلى تنميط الأعضاء المنتسبين إليه في قالب واحد وإلى إنكار الحق في الاختلاف عليهم. وهو إذا لم يفعل، يكفّ عن أن يكون حزباً. ونظام التفكير الواحد هذا، الذي هو جوهر الحزبية، هو أيضاً طاعون الديموقراطية. ومع ذلك فإن الديموقراطية لا خيار لها إلا في ركوب هذه المجازفة. فهي، مع الأحزاب، تبقى ديموقراطية ناقصة، ولكنها، بدونها، تكف عن أن تكون هي الديموقراطية.

---

(١) صدر كتاب ميشلز بالألمانية عام ١٩١١ تحت عنوان: **الأحزاب السياسية: دراسة في الميول الأوليغارشية للديموقراطيات.**

الديموقراطية على المحك

ما يميز العلوم الاجتماعية عن الأيديولوجيات وفلسفات التاريخ كونها لا تنطلق من أي حتميات ولا تنتهي إلى أي مطلقات. فهي لا تبحث للظواهر عن علة يتيمة مثل الصراع الطبقي أو العرقي ولا تتخذ منها موقف التفاؤل أو التشاؤم اللامشروط. فالظاهرة التي قد تكون «رجعية» في سياق معين قد تكون «تقدمية» في سياق آخر؛ والظاهرة التي قد تكون عتلة للحداثة في ظرف تاريخي معين قد تكون كابحاً لها في ظرف تاريخي آخر. ومن ثم فإن الأشياء في العلوم الاجتماعية، بعكس الحال في فلسفات التاريخ الأيديولوجية، لا تعرَّف بأضدادها. والديموقراطية، كبرى ظاهرات العصر، وكبرى قيمه أيضاً، لا يمكن، أو بالأحرى لم يعد يكفي تعقّلها بنقيضها مثل الدكتاتورية أو التوتاليتارية أو حتى الثورة. ولئن تكن الشيوعية قد طرحت نفسها نقيضاً للديموقراطية الليبرالية أو بديلاً عنها، فإن التفكير في أسباب سقوط هذا الخصم الكبير للديموقراطية لا يغني عن التفكير في الديموقراطية نفسها، في نقاط قوتها وضعفها، في مصادر حيويتها ومظاهر مرضها، في ما يدفع بها إلى الأمام وفي ما يتهددها ويدفع بها إلى الوراء.

وبالإحالة إلى نقائضها تبدو الديموقراطية منتصرة ومستقرة. فليست الشيوعية وحدها هي التي سقطت، بل إن الدكتاتوريات تبدو عاجزة أكثر فأكثر عن أن تشكّل خطراً جدياً على الديموقراطية: فهي في قلب أوروبا الغربية قد طويت صفحتها منذ أواسط السبعينات: موت فرانكو في إسبانيا وثورة القرنفل في البرتغال وفشل الكولونيلات في اليونان. وهي في أوروبا الشرقية والوسطى قد حزمت أمتعتها

استعداداً للرحيل النهائي بعد أن أسلمت مقاديرها لمبدئي الليبرالية الكبيرين: الانتخابات الحرة واقتصاد السوق. أما في العالم الثالث، الذي لم تشرق بعد شمس الديموقراطية على أكثر بقاعه، فإن الدكتاتوريات تبدو وكأنها لا غد لها: فهي في أميركا اللاتينية وآسيا الشرقية عرضة لتآكل داخلي ولسيرورة تحول ديموقراطي من الباطن، وفي البقية الباقية من العالم الثالث نجدها مضطرة إلى أن تتنكر وتتسمى بغير أسمائها أو أن تتسول «براءات الذمة» من حماتها أو من المنظمات الدولية المعنية.

ولكن بالإحالة إلى ذاتها، لا إلى ما يناقضها، تقف الديموقراطية «على المحك» وفي حالة مواجهة يومية مع التحديات: عنف المدن، العنصرية، الفقر والتفاوت الحاد في المداخيل وما يستتبعه من تهميش اجتماعي ومن انخراط في دارات الاقتصاد اللامشروع: المخدرات، والبغاء المؤنث والمذكر على حد سواء، والعدمية الاجتماعية، والسرقة «الصغيرة» وشبه المشروعة من رفوف السوبرماركتات أو من لواحق السيارات.

لكن جميع هذه الأخطار تظل قابلة للتطويق لأنها لا تعدو أن تكون مؤشرات على نقص في اشتغال الديموقراطية وفي درجة تعميمها. ولكن ثمة بالمقابل تحديات يحيط بها الالتباس وذات خطورة أكبر على مستقبل الديموقراطية يعطيها ميشيل فيفيوركا(*)، عالم الاجتماع الفرنسي المختص بالدراسات حول العنصرية، تصنيفاً ثلاثياً: القومية والشعبوية والإثنية. وخطورة هذه التحديات إنما تكمن تحديداً في كونها لا تتلبس شكل ظاهرات مادية، بل تشتغل بالأحرى على صعيد مبدأ الهوية، وهو مبدأ تتجدد حيويته وفاعليته في كل حالة

(*) Michel Wieviorka: *La démocratie à l'épreuve: nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris, Editions la Découverte, 1993.

أزمة، ولاسيما إذا كانت من طبيعة «وجودية» كتلك التي تمر بها مجتمعات الديموقراطية الغربية في مرحلة انتقالها الحالية من العصر الصناعي إلى العصر ما بعد الصناعي.

والمفارقة إنما تبدأ مع **القومية**. فهذه القوة الاجتماعية، الفاعلة أساساً على صعيد الهوية والشخصية الجماعية، كانت في الماضي القريب رفيق درب دائم للحداثة. والأمة كانت هي الإطار التاريخي والثقافي الذي تمت في داخله عملية التحديث الاقتصادي، مثلما كانت الدولة القومية هي الإطار الجغرافي والمؤسسي للتحديث الاجتماعي. ولكن عملية تحديث الحداثة التي تمر بها مجتمعات الديموقراطية الغربية في طور انتقالها إلى عصر ما بعد الصناعة تضغط باتجاه تفجير إطار الأمة والدولة القومية معاً لصالح تدويل الاقتصاد والثقافة وتشكيل تكتلات إقليمية ما فوق قومية من قبيل الوحدة الأوروبية أو السوق الأميركية الموحدة. وعلى هذا النحو، وبقدر ما كانت القومية قوة مركزية دافعة باتجاه التقدم والتحديث، فإن ردود الفعل التي تصدر عنها اليوم، إزاء السيرورة التاريخية المتخطية لها نحو أشكال مدوَّلة من الاقتصاد والثقافة، وحتى من السياسة، هي ردود فعل انغلاقية، منسوجة من الخوف ومن كراهية «الأجنبي»، ومتمسكة بالخصوصيات التي هي من طبيعة إثنية بالأحرى، ومعادية بالتالي بقدر أو بأخرى لمبادىء «العقل الكلي» الذي كانه عقل الحداثة بمعناها التنويري.

لكن هل معنى هذا أن وجه القومية المضيء قد تحول بصورة نهائية إلى وجه معتم، وأن الكوسموبوليتية، الاقتصادية والثقافية على حد سواء، باتت هي النابض البديل للحداثة؟

إن تشخيصاً تعميمياً من هذا القبيل يتناسى أن القومية قد تكون، في حالات سوسيولوجية عدة، لا مؤشراً على العداء للحداثة، بل

صرخة احتجاج على عدم القدرة على الدخول إلى مدارها أو البقاء فيه.

ثم إن القومية قابلة للتمييز إلى قومية مساواتية وأخرى اختلافية. فالقومية الأولى، وهي من نوع انفتاحي، تظل قابلة للتطابق مع «العقل» ومع متطلبات الحداثة لأن مطالبها تنصب في المقام الأول على الحق في المشاركة في صنعها وفي تقاسم ثمارها، بينما تصدر القومية الاختلافية عن موقف انغلاقي يطلب توكيد الهوية أكثر مما يطلب المشاركة، وينشد التمايز أكثر مما ينشد الاندماج، ويتعقل دولة الأمة لا بمفهوم المواطنة بل بمفهوم الغيتو، ويتأول مقولة الأمة نفسها على أنها مقولة طبيعية أكثر منها تاريخية، ولغوية أكثر منها ثقافية، ورابطها العِرْق والدم أكثر منه إرادة العيش والمصير المشترك. والقومية الاختلافية لا تقدم العاطفة على العقل فحسب، بل تؤسس العاطفة نفسها على أساس سلبي: فالأمة في تصورها لا يوحِّدها سوى كراهيتها للآخر أو لـ«الغريب». ومن هنا الترجمة العنصرية للقومية الاختلافية؛ وهي ترجمة تتخذ أكثر أشكالها تطرفاً في حروب «التطهير العرقي» كما في يوغوسلافيا وفي دول شتى من مناطق الأطراف حيث تنحطّ القومية إلى محض نزعة إثنية. وإذا كانت مجتمعات الديموقراطية الغربية المركزية لم تعد تعرف، منذ هزيمة النازية، هذا الشكل المتطرف والقائم على الإبادة العنصرية من أشكال القومية الاختلافية، فإنها تعرف بالمقابل، ومن خلال العمليات الإرهابية لبعض فصائل اليمين المتطرف، تجدداً للعدوانية القومية يأخذ أقصى مداه في ألمانيا ـ بعد إعادة توحيدها ـ إذ بلغ عدد الاعتداءات العنيفة على المهاجرين و«الأغراب» فيها ٢٢٧٦ اعتداء في عام ١٩٩٢ وحده. وتعرف إنكلترا بدورها، وعلى الأخص منذ بداية الثمانينات، موجة من أعمال العنف العنصري الذي أخذ في بعض المدن الكبيرة طابعاً يومياً. أما في فرنسا فإن القومية القائمة على رفض الآخر تعرف هي الأخرى تجدداً، ولكن

من خلال شكل أكثر خفاء ورياء: ففي الوقت الذي يُحمَّل فيه «الأغراب»، ولاسيما المهاجرون المغاربة، مسؤولية البطالة والأزمة الاقتصادية ويُتهمون ـ من خلال قضية «الحجاب» ـ بالمعاداة الإرادية والفطرية للحداثة، فإن الطلاق ما بين الحداثة والقومية يجد أنصاره الحقيقيين في صفوف جماعة لوبن من دعاة القومية الاختلافية الذين لا يرفضون فحسب الاعتراف بإحدى النتائج الأساسية للحداثة، ألا هي ظاهرة الهجرة والتعدد العرقي، بل يريدون أيضاً الاستئثار بمكاسب الحداثة وحرمان «اللاقوميين» منها، وهذا ضداً على مبادىء العقل الكلي المؤسِّس لهذه الحداثة والذي هو بالتعريف، ومنذ الثورة الفرنسية وفلسفة الأنوار، عقل مساواتي.

والشعبوية هي طبعة أخرى من القومية في عصر أزمة الهوية الذي هو عصر الانتقال نحو مجتمع ما بعد الصناعة. والشعبوية، مثلها مثل القومية، ليست من وجهة النظر السوسيولوجية برسم «الأَبْلَسة» المسبقة. إذ إن الشعبوية، كما في مشروع النارودنيين الروس الذين أعطوها اسمها، يمكن أن تكون حاملة لمشروع نهضوي وتحديثي. ولا شك أن الشعبوية تنطوي على بُعد ماضوي يريد، أكثر ما يريد، إحياء التراث والتوكيد السكوني أو السلبي للهوية القومية أو الدينية. ولكنها غير قابلة للاختزال إلى هذا البعد وحده إلا بقدر ما تريد نفسها رفضاً للحداثة. ولكن حتى في الأحوال التي تتلبس فيها الشعبوية شكل الأصولية الدينية، فإنها قد لا تكون رفضاً واعياً للحداثة بقدر ما هي تعبير عن احتجاج لاشعوري على عدم القدرة على الدخول في مدارات هذه الحداثة. والواقع أنه يكفي أن نلاحظ أن غالبية مجتمعات العالم الثالث والعالم الرابع تقف عاجزة عن اقتحام المرحلة الصناعية في الوقت الذي تسير فيه مجتمعات العالم الأول قدماً نحو تحديث الحداثة والانتقال إلى مرحلة ما بعد الصناعة، حتى نكون قد وضعنا إصبعنا

على أحد مصادر التغذية الأساسية للنزعات الشعبوية والأصولية. فالشعبوية هي الحل الوهمي لإشكالية متناقضة لا حل لها: الجمع بين الماضي والمستقبل أو بين الهوية والتغير. ولئن كانت الشعبوية مضطرة إلى توظيف الأسطورة وإلى اعتمادها وسيلة أساسية للتعبئة الجماهيرية، فلأنه على صعيد الأسطورة وحدها تمكن الإجابة عن هذا السؤال الذي لا جواب عنه: كيف نتغير في عالم متغير ونبقى نحن نحن؟ أو بتعبير أكثر تناقضاً: كيف يمكن أن نتغير بدون أن نتغير؟

وفي سياق مماثل تحتل الظاهرة **الإثنية** مكانها: فهي تريد تثبيت نفسها في ذاكرة سكونية في زمن متغير هو زمن التاريخ. وهي تريد، في زمن التقدم إلى ما بعد القومية، أن تتراجع إلى زمن ما قبل القومية. وهذه اللاعقلانية المؤسِّسة للمجال النظري للإثنية قد تنعكس عملياً في مشاريع سياسية تحمل بدورها صفة اللاعقلانية المنفلتة من كل عقال ضابط مثل مشروع التطهير العرقي في يوغوسلافيا أو في القفقاس. لكن ليست جميع أشكال الإثنية تعبيراً بالضرورة عن اللاعقلانية: فتماماً كما في زمن الاستعمار الذي قد تلعب فيه الإثنية دوراً إيجابياً في المقاومة، كذلك فإن الإثنية قد تمثّل في بعض الحالات عودة للمكبوت، وذلك بقدر ما تكون القومية ذاتها قد بنت نفسها على أساس لاعقلاني، أي من خلال قمع الإثنيات المحلية ووأدها لصالح دولة قومية مركزية وفوقية رافضة للحوار مع عناصرها المقوِّمة ورافضة للاعتراف لها بصفة الشركاء والفَعَلة التاريخيين.

النكوص الديموقراطي

الديموقراطيات، رغم وحدة الاسم، ليست واحدة. بل هي أشبه بالإخوة غير الأشقاء: فهي في النسب من أب واحد، ولكنها، في التجربة التاريخية التي أعطتها الوجود، من أمهات مختلفات.

ما يميز الديموقراطية الفرنسية عن شقيقتها الأميركية أو سائر شقيقاتها الأوروبيات، أنها انبنت على فكرة المواطنة. فعلى عكس الحالة الألمانية التي هي حالة شعب يبحث عن دولة، فإن فرنسا قابلة للتعريف بأنها كانت على الدوام دولة باحثة عن أمة.

ولخلق هذه الأمة كان على السلالات الملكية قبل ثورة ١٧٨٩ الكبرى وعلى السلالات الجمهورية بعدها أن تؤمِّن الوقود اللازم لدينامية تاريخية تحفظ التوازن ما بين مقومات ثلاثة: الاستقلال السياسي للأمة وتلاحمها الاجتماعي وتقدمها المادي.

وبما أن فرنسا بلد كاثوليكي في الأصل فقد كان لا بد لها، حتى تتحاشى قيام شرعيتين: دينية وسياسية، أن تختار في العهد الملكي طريق الأنغليكانية، أي الاستقلال القومي للكنيسة الفرنسية عن السلطة البابوية، وفي العهد الجمهوري طريق العلمانية. وفي ظل هذه السيادة أمكن أن ينعقد الجدل ما بين حاجة الأمة إلى الحفاظ على تلاحمها الاجتماعي وحاجتها إلى التقدم المادي عن طريق التحديث المتواصل. وفي ظل هذا الجدل الصراعي تطورت تقاليد اليمين واليسار الفرنسيين: فاليمين، وصولاً إلى «الجبهة القومية» التي يتزعمها لوبن اليوم، ما فتىء يأخذ بناصر الأمة ضداً على الحداثة؛ واليسار، ولاسيما في شكله المتطرف الذي كان يسمي نفسه «أممياً»، انتصر للتحديث

الاقتصادي والاجتماعي ولو على حساب هوية الأمة وتقاليدها. ولكن ما كان يستحق التسمية، حتى الأمس القريب، بـ«المعجزة الفرنسية»، بات يطلق عليه في ربع القرن الأخير اسم «الداء الفرنسي». فنموذج الدولة القومية، الذي بفضله أمكن بناء شعب فرنسي متلاحم رغم اختلافه الكبير في أصوله العرقية واللغوية والإقليمية والنفسية، يبدو اليوم وكأنه دخل في طور عطالة. ومرد هذه الأزمة، في نظر ألان ـ جيرار سلاما، مؤلِّف **النكوص الديموقراطي**(*) ـ وهو مدرِّس جامعي لمادة تاريخ الأفكار السياسية ـ هو الطلاق، في فرنسا المعاصرة، ما بين الديموقراطية والجمهورية.

فمنذ أن فقدت الأيديولوجيات مصداقيتها، وسقط العدو الخارجي للديموقراطية الذي هو التوتاليتارية ـ النازية أولاً ثم السوفياتية ـ بدا وكأن صراع اليمين واليسار قد استنفد موضوعه، ووقعت فرنسا تحت طغيان تطرف جديد: هو تطرف الوسط وأيديولوجيته التي لا اسم لها ولا وجه، والتي لا ترفض سياسة بعينها بقدر ما ترفض السياسة بما هي كذلك وتطلّقها.

استقالة العقل السياسي هذه تتجلى بأوضح صورها في الآلية الانتخابية. فمن قبل كان الناخب ينتخب ممثل الأمة. أما اليوم، ومع سيادة المذهب النفعي، فإنه يختار نائبه، بل رئيس الجمهورية بالذات، كما لو أنه منتخب محلي. فهو يدلي بصوته لمن يفترض به أنه قادر على أن يؤدي له، أو للفئة التي ينتمي إليها، خدمة مباشرة، ولا يقترع لمشروع سياسي. وبدلاً من برامج الأحزاب، فإن صورة المرشح ـ وعلى الأخص في ظل حضارة الصورة ـ باتت هي التي تستقطب الأصوات. وهذا الشكل من تشخّص السلطة يتضامن مع نزع الصفة

(*) Alain - Gérard Slama: *La régression démocratique*, Paris, Fayard, 1995.

السياسية عنها. فالمرشح، حرصاً منه على نيل أكبر عدد من الأصوات، يتفادى - ما أمكنه - خوض المعركة الانتخابية على أساس برنامج سياسي مثير للانقسام ومبدد للأصوات. فالعدمية السياسية ضامنة للإجماع، والحجج تنتزع اقتناع العدد الأكبر بقدر ما تفلح في أن تكون اقتصادية أو «تقنية» خالصة. فالمنفعة ينبغي أن تكون متبادلة، والأساس الذي يمكن أن تقوم عليه هو «العلم» لا «السياسة»، ولغة العلم لا يتقنها سوى «الخبراء».

هذا الضمور السياسي للآلية الانتخابية يقابله ويوازيه تفكك، نفعي النزعة أيضاً، في معمار الجمهورية. فعندما يتوقف محرك الدينامية القومية - أي الدولة المتجسدة في أمة - عن العمل، وعندما لا تعود الشرعية السياسية، المستندة إلى القانون وإلى الاقتصاد، كافية لضمان وحدة الشعب، فإن النسيج القديم للتضامنات ما قبل القومية، من عرق ودين ولغة، يعاود ظهوره. ولا شك أن هذه التضامنات الأولية كانت هي التي قدمت للبناء القومي العضوي أساساته. ولكن بقدر ما أن الدولة القومية عمارة سياسية، فإن تطوير تلك المعطيات الطبيعية إلى ثقافة جمهورية وديموقراطية وعلمانية مشتركة هو وحدة القمين بـ«تصعيد» الأقليات اللغوية والجماعات الإثنية والطوائف الدينية إلى أمة بالمعنى السياسي للكلمة، تعلو سيادتها وشرعيتها وإرادتها في العيش المشترك على جميع الخصوصيات والمصالح الفئوية والجزئية.

والحال أن تصدّع السد الذي يمثّله النموذج الفرنسي للدولة القومية، الجمهورية والديموقراطية والعلمانية، تحت ضغط تيارات «العولمة» من جهة أولى والأزمة الاقتصادية من جهة ثانية، قد أطلق «المكبوتات» الطوائفية من قمقمها، فعادت تطل برأسها وتؤسس نفسها في شرعيات موازية ومنافسة لشرعية الدولة / الأمة. وهذا الانفجار الطوائفي هو ما يسميه ألان - جيرار سلاما بـ«النكوص الديموقراطي».

فالديموقراطية قد فاضت، بمعنى من المعاني، عن إطارها الجمهوري. ففي ظل غياب ثقافة مشتركة، وفي ظل تقليص مقولة الديموقراطية إلى محض ميزان قوى وعلاقات عددية، وفي ظل انحسار فكرة المواطنة الكلية أمام زخم الهويات الجزئية وتصارعها، فإن الانتماءات الطوائفية غدت هي التي تقدم الإطار المرجعي للتفكير والمحاكمة والتقييم. علماً بأن الطوائف في الحالة الفرنسية ليست دينية حصراً. فهناك، بالإضافة إلى الطوائف الدينية، «لوبيات» وجماعات ضغط ومصالح شتى وفرق خلاصية ومنظمات جنسية منغلقة على الجنس الآخر ومعادية له، ونقابات فئوية وأنانية، وروابط ثقافية وتجمعات إقليمية انعزالية أو شوفينية، تصادر المواطن من حيث هو فرد وتلغي حسه النقدي لصالح انتمائه «القَبَلي».

ولا شك أن الأهمية المتعاظمة التي اكتسبتها هذه القوى والهيئات التابعة للمجتمع المدني يمكن أن تعتبر مؤشراً على تقدم الديموقراطية. ولكن سقف الديموقراطية يجب أن يبقى هو الجمهورية، التي هي بالتعريف واحدة ولا منقسمة. أما إذا استقل المجتمع المدني بنفسه وافترق عن السلطة السياسية وأنزل نفسه مكانها، فعندئذ لا يجوز التحدث إلا عن نكوص ديموقراطي. فالجمهورية الديموقراطية تشجع، ولا تعارض، الانتماءات الأفقية إلى شتى هيئات المجتمع المدني من أحزاب ونقابات وطوائف وتجمعات رياضية أو ثقافية أو مهنية أو جنسية. وهذه الإباحة هي التي تميّز الجمهورية الديموقراطية عن الجمهورية الاستبدادية. ولكن الجمهورية الديموقراطية تعارض بالمقابل تحول الانتماء الأفقي إلى انتماء عمودي. ففي مثل هذه الحال تكون الطائفة قد جعلت من الأمة مضافاً إليها بدلاً من أن تكون هي مضافاً إلى الأمة. وفي مثل هذه الحال أيضاً، فإن الجزء يمسي حاكماً للكل، بدلاً من أن يكون محكوماً منه.

والأخطر من ذلك بعد، أن الجزء، بنزوعه إلى إحلال نفسه محل الكل، ينزع أيضاً إلى إلغاء الأجزاء الأخرى. ومن ثم فإن الديموقراطية، في ظل غياب مجال سياسي يقنّن الصراع ويعقلنه، تنقلب إلى مجرد تعبير سالب عن علاقات القوة، مما يعني في نهاية المطاف تعطيل الآلية البرلمانية للعبة الأكثرية والأقلية وإزاحة هذه اللعبة نحو المجتمع المدني نفسه وقلبها بالتالي إلى صراع حقيقي بين أكثريات وأقليات ثابتة ودائمة، أي بين القوى الاجتماعية والطوائفية نفسها بدون وساطة السلطة السياسية التمثيلية.

لقد كان الخطر على الديموقراطية في زمن الأيديولوجيات التوتاليتارية يأتي من طغيان السلطة السياسية على المجتمع المدني ومن إلغاء الحدود بينهما لصالح الأولى. أما في زمن الأيديولوجيات اللامنظورة واستقالة العقل السياسي وطغيان الرأي العام الإعلامي، فإن الخطر ينبع من داخل الديموقراطية بالذات ومن احتمالات طغيان المجتمع المدني على السلطة السياسية وإلغاء الحدود بينهما لصالحه هذه المرة. ومما يزيد هذا الخطر خطورة أنه يأتي في سياق عبادة حقيقية، ونكوصية والحق يُقال، لما يسمى بـ«التعددية الثقافية». فهذه التعددية جرى ويجري تفسيرها على أنها اعتراف وتكريس لحق الاختلاف. ولكن حق الاختلاف إزاء الآخر يغدو مجرد نفي وإعدام لهذا الآخر إذا ما أسس نفسه في «ثقافة» واعتبر ذاته تعبيراً عن هوية. فالهوية نداء إلى التشنج والانغلاق، وأداة للسيطرة على عالم الخطاب وعالم السلوك. وبدلاً من التسامح والاعتراف المتبادل، فإن الاختلاف لا يتأدى، انطلاقاً من مبدأ الهوية القمعي، إلا إلى إنكار حق الآخرين في أن يكونوا مختلفين. وذلك هو معنى الاختلاف عند جميع الأصوليين من جميع الأديان. فهو بين أيديهم قالب للفكر والسلوك برسم التعميم، ولو بالإكراه، على سائر الآخرين. ومن هنا كان

التعصب علامة فارقة لجميع الأصوليين، حتى ولو كانوا من أقل الأقليات. ولقد كان عاشق كبير للديموقراطية مثل توكفيل يتخوف في القرن الماضي من «طغيان الأكثرية» ويدعو إلى تعزيز التضامنات على صعيد هيئات المجتمع المدني لمواجهة ذلك الطغيان وقهره. ولكن ما كان له أن يتوقع أنه ستكون ثمة حاجة، بعد مئة وخمسين عاماً، إلى الاستنجاد بالأكثرية الديموقراطية لمواجهة «طغيان الأقليات».

إن الديموقراطية ثقافة، وبصفتها هذه فإنها غير قابلة للرد إلى مجرد آلية انتخابية أو نسبة عددية. والعدد، بدون ثقافة الديموقراطية وبدون العقد الاجتماعي للديموقراطية، يتحول إلى محض قوة عارية وقاهرة. وحسن اشتغال الديموقراطية مرهون، ضمن جملة أشياء أخرى، بالاستعداد العقلي للانتماء إليها وللتقيد بعقدها. ولقد كان لكل أمة ديموقراطية حديثة مدخلها الخاص إلى الديموقراطية. فبريطانيا كانت سباقة إلى إقامة النظام البرلماني وإلى تحويل الهيئة القضائية إلى سلطة حقيقية ومستقلة. والولايات المتحدة الأميركية فصلت فصلاً جذرياً بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، المنبثقتين كلتيهما عن انتخابات عامة، وكاثرت من أشكال السلطة المضادة. وألمانيا ضبطت نزعتها القبلية المستأصلة، بعد تجربة تاريخية مؤلمة للغاية، من خلال إقامة حكومة اتحادية مضبوطة بالقانون وبالحس النقدي الذي كانت أنمته حركة الإصلاح البروتستانتي. أما فرنسا فقد بنت تجربتها الديموقراطية بضمانة فلسفة حقوق الإنسان ومبادىء الجمهورية العلمانية. والشعب الفرنسي، الذي ما كفَّ قط عن أن يكون متعدد الوجوه، وجد في الديموقراطية ضالّته؛ إذ ما كان له، وهو الشعب القابل من الأساس للانقسام إلى شعوب، إلا أن يختار الديموقراطية بوصفها النظام الأقل إثارة للانقسام. ولكن بما أن وحدة الشعب الفرنسي ليست معطى طبيعياً، بل مكتسب تاريخي، فهي بحاجة دائمة

إلى إعادة البناء. ولهذا فإنه لا يمكن التساهل مع مبادىء الجمهورية حتى ولو اقتضت ذلك الأيديولوجيا الديموقراطية.

والحال أن الموجة الأيديولوجية الأكثر طغياناً اليوم، ولاسيما بعد سقوط الإيديولوجيتين الماركسية والعالمثالثية، هي تلك التي تتمحور حول الهوية، أي على وجه التحديد حول المطلب الذي يستغني عن العقل السياسي بالهوى السياسي، وعن المعقول الكوني باللامعقول الخصوصي. وفرنسا لا تقف في منجى من هذا الموجة. فهي تجتاحها في ضواحي مدنها الكبيرة حيث تنشط الأصولية الإسلاموية، وفي قلب مدنها وأريافها العميقة حيث تنشط الأصولية الكاثوليكية واللوبنية. والأخطر من هذا بعد أن موجة «النكوص الديموقراطي» قد امتدت إلى رأس السلطة السياسية. ففي ٣ آذار / مارس ١٩٩١، وبعد انتهاء حرب الخليج، لم يجد الرئيس الراحل ميتران حرجاً في توجيه خطاب إلى «الطائفتين المسلمة واليهودية في فرنسا» يشكرهما فيه على ما أبدتاه من «حكمة وبرودة أعصاب». ولقد وجدت في حينه، بين أعضاء «الطائفتين»، أصوات ترتفع للاحتجاج على مثل هذه المصطلحات اللاهوتية التي من شأنها أن تسجن المواطنين في انتماءاتهم، وتميّزهم على أساس هذه الانتماءات عن باقي الفرنسيين. ولكن لم يرتفع أي صوت بالمقابل عندما قدَّم الرئيس شيراك في ١٦ تموز / يوليو ١٩٩٥، بمناسبة الذكرى الثالثة والخمسين لـ«الكبسة الكبيرة» ضد اليهود الفرنسيين، اعتذاره «للطائفة اليهودية المقيمة في فرنسا» عن «الخطيئة الجماعية» التي ارتكبتها فرنسا بحق المنفيين اليهود. والحال أن تعبيراً كهذا ـ «الطائفة اليهودية» ـ ما كان إلا ليثير غضباً وسخطاً لدى نفس أولئك الذين تخلت عنهم حكومة فيشي بحجة كونهم من «الطائفة اليهودية»، أي من «صنف» آخر من الفرنسيين، أو بالأحرى من «المقيمين» في فرنسا. وهذا الصمت، على مستوى

السلطة السياسية، هو ما شجع الرئيس شيراك على العودة إلى الكلام في ١٠ أيلول / سبتمبر عن «الطائفة المسلمة» ليشكرها بدورها على الهدوء الذي دللت عليه في تعاملها مع سلسلة التفجيرات الإرهابية التي اجتاحت فرنسا في نهاية صيف ١٩٩٥. وبمناسبة تلك التفجيرات دوماً، وجد رؤساء «الطوائف» الفرنسية الأربع مبرراً للاجتماع في ١١ أيلول / سبتمبر ١٩٩٥ للتعبير عن استنكارهم وعن رغبة أعضاء طوائفهم في احترام بعضهم بعضاً. ولا شك أن هذه بادرة أرادها أصحابها أن تعبّر عن حسن نية وعن إرادة تسامح. ولكن هنا بالضبط يكمن موضع احتجاج مؤلِّف **النكوص الديموقراطي**: ففي ذلك اليوم بدت فرنسا وكأنها لبنان أو بلقان آخر!

«الهيصة» الديموقراطية

ربما كان خير مكان للتفكير في مسيرة الحداثة هو المتحف.

لا متحف الفن أو التاريخ، بل متحف الصنائع.

فعندما تدخل إلى متحف التصوير الفوتوغرافي أو متحف الفنون والمهن مثلاً، وتقف متأملاً أمام الأشكال التي مرت بها آلة التصوير أو المغسلة الكهربائية منذ اليوم الأول لاختراعها إلى أن أخذت الشكل المعروف اليوم ـ وهو على كل حال شكل غير نهائي ومرشح لأن يحتل مكانه هو الآخر في المتحف في المستقبل ـ تدرك حالاً وعياناً ما القانون الأول الذي يحكم مسيرة الحداثة: إنه التطور المستمر.

ولكن ما يظهر للعين من الوهلة الأولى في الآلات، وفي «الماديات» إجمالاً، يبقى أخفى على النظر والإدراك في الظاهرات السياسية والاجتماعية والفكرية أو «الروحية» عموماً.

ففي هذه الحالة يبدو الثبات وكأنه هو ناموس الأشياء. وإن لوحظ تغير ما فإنه سرعان ما يتم تأويله على أنه تراجع ونكوص إلى الوراء، وليس تقدماً كما في حالة الآلات.

هل يعني هذا أن الذهن البشري محافظ بطبيعته؟ أم يعني بالأحرى أن هذه الطبيعة هي نفسها من طبيعة فصامية تقرأ «الماديات» بعين و«الروحيات» بعين أخرى؟

لست أملك جواباً، ولكن الانطباعَيْن معاً ساوراني وأنا أقرأ

أحدث كتب ألان منك عن **الهيصة الديموقراطية**(*).

ولأعترف حالاً بأن لهذا الكتاب ـ بغض النظر عن ألمعية مؤلفه كواحد من أبرز ممثلي الأنتلجنسيا الفرنسية المعاصرة ـ ميزة كبيرة: فهو يدخل الظاهرة الديموقراطية إلى المتحف ويخضعها لقراءة تاريخية تفقد معها تعاليها وإطلاقيتها وتتكشف عن أنها ظاهرة نسبية خاضعة، ككل ما في التاريخ، لقانون التغير.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الظاهرة الديموقراطية يقلّ عمرها عن قرن ونصف (فهي لم تفرض نفسها في الأيديولوجيا كما في الممارسة السياسية إلا بدءاً من ثورات ١٨٤٨)، وأن صراعها المزدوج على جبهة التوتاليتارية النازية والشيوعية على مدى ثلاثة أرباع القرن قد خلع عليها صفة المثال الأفلاطوني المتعالي على قوانين الكون والفساد الزمنية، فإن القراءة التي يقدمها ألان منك لتحولاتها تبقى إلى حد كبير قراءة ذكية وغير مسبوق إليها. ولكن بقدر ما توحي هذه القراءة بأن تلك التحولات هي عبارة عن «إمساخات»، فإننا نشعر وكأن «الأفلاطونية» عادت تطل برأسها لتقول لنا إن قانون التغير، في «الروحيات» على الأقل، هو قانون انحطاطي. وهذا الشعور تعززه على كل حال الاستمرارية التي يصدر عنها ألان منك في تفكيره: فهو يعتقد جازماً أن مرحلة التفاؤل التاريخي التي دشنها عصر الأنوار قبل أكثر من قرنين قد طويت صفحتها، وأن «التحول» أو «الانحطاط» الديموقراطي هو على كل حال مظهر من تلك السيرورة النكوصية العامة التي تدخل معها البشرية، كما يقول عنوان كتابه السابق الصادر عام ١٩٩٣، في «عصور وسطى جديدة»[١].

أما فيما يخص التحولات فثلاثة عدداً: من الديموقراطية التمثيلية

(*) Alain Minc: *L'ivresse démocratique*, Paris, Gallimard, 1995.

(١) راجع تعليقنا على هذا الكتاب في جريدة **الحياة** اللندنية عدد ٨/ ١/ ١٩٩٤.

إلى الديموقراطية الحزبية إلى ما يسميه ألان منك ديموقراطية الرأي.

فباستثناء ذلك الشكل المباشر والعتيق من الديموقراطية الذي عرفته بعض المدن اليونانية، وربما بعض المدن الفينيقية، تطورت الديموقراطية التمثيلية الحديثة بالارتباط الوثيق مع البرلمان. ولا غرو بالتالي أن يكون أول ظهورها في إنكلترا حيث كانت «البرلمانات»، بمعنى مغاير لما تعنيه هذه الكلمة اليوم، سابقة في الوجود على الديموقراطية. وبحكم إطارها «البرلماني» هذا نزعت الديموقراطية التمثيلية في أول أمرها إلى تلبس طابع أرستقراطي. فالنبلاء من ملاك الأرياف والوجهاء من أهل المدن كانوا هم وحدهم الذين يُكلّفون بتمثيل ناخبيهم في البرلمان. وعقب التطور «البورجوازي» الذي عرفته إنكلترا أولاً ثم فرنسا في القرن الثامن عشر تراجع دور الأرستقراطية في التمثيل البرلماني لصالح البورجوازية والطبقة المتوسطة. ولكن الديموقراطية التمثيلية بقيت محافظة مع ذلك على طابعها النخبوي لأنها أخذت شكل ديموقراطية نصابية. فوحدهم ملاك الأراضي من الذكور ودافعو الضرائب من أهل المدن كان يحق لهم التصويت. وفي زمن لاحق مال «النصاب» إلى أن يأخذ مضموناً ثقافياً: فوحدهم الذين جازوا مرحلة معينة من التعليم من الذكور، ثم من الإناث، صار يحق لهم التصويت. ولم تتحرر الديموقراطية من طابعها النخبوي، أو لم «تتدقرط» بتعبير أدق، إلا عندما تحولت إلى ديموقراطية حزبية. ففي البرلمان لم تعد تتواجه الشخصيات السياسية بل المجموعات الحزبية. والناخب لم يعد يصوت لوجه انتخابي بقدر ما صار يصوت لبرنامج حزبي أو لقائمة جماعية. ولم يعد النواب يتدخلون بصفتهم الشخصية، بل بوصفهم أعضاء في حزب. وحتى المنافسة بين المرشحين لم تعد قائمة على اعتبارات شخصية. فقد يضطر مرشح بعينه للانسحاب لأن الحزب ارتأى ترشيح شخص آخر أقدر منه على

التعبير عن برنامجه أو على جلب أصوات الناخبين، أو لأن الحزب قرر ترشيح وجه حزبي واجب نجاحه فيما لو كانت أصوات الناخبين في الدائرة المعنية مضمونة. ومع تطور الحركات اليسارية بعد ثورات ١٨٤٨ في أوروبا، ولاسيما في ألمانيا، كفت الأحزاب نفسها عن أن تكون تجمعاً من الشخصيات لتتحول إلى أحزاب جماهيرية.

والحال أن هذه الصفة الجماهيرية هي عينها التي راحت تفتقدها الديموقراطية الحزبية مع دخولها في طور الأفول. فنسبة المقترعين ما عادت تتعدى في الانتخابات النيابية أو البلدية خمسين بالمئة من جملة الناخبين. كما أن الأحزاب اليسارية الجماهيرية، ولاسيما منها ذات التوجه الماركسي، قد تراجعت نسبة تمثيليتها للجسم السياسي من ٢٥٪ إلى ٦ أو ٧٪ فقط كما في حالة الحزب الشيوعي الفرنسي. أما الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية فقد تحولت إجمالاً إلى أحزاب من الموظفين. فنصف أعضاء الحزب الاشتراكي الفرنسي مثلاً هم من المستشارين والمنتخبين البلديين. وعلى هذا النحو فإن الأحزاب السياسية بدلاً من أن تمثّل الطبقات الاجتماعية باتت تمثّل «الطبقة السياسية» بحد ذاتها. وفي زمن يشهد انحلال الطبقات الاجتماعية التقليدية، فإن بروز مصطلح «الطبقة السياسية» يشهد بالمقابل على درجة من التضامن والتلاحم لا تعرفها أية مهنة أخرى في العالم، ولكنه يشير في الوقت إلى إغلاق لدائرة عالم السياسة ودورانها على ذاتها. وصحيح أن نوافذ هذا العالم المغلق تفتح بصورة آلية ودورية مرة كل أربع أو خمس سنوات، ولكن بصورة غير كافية لتجدد أوكسجينها نظراً إلى المعدلات المتصاعدة باستمرار للاستنكاف الانتخابي في الولايات المتحدة الأميركية ـ معقل الديموقراطية التمثيلية التقليدية ـ بالدرجة الأولى، وفي عموم أوروبا الغربية بالدرجة الثانية.

وأفول الأحزاب الجماهيرية ودخولها مرحلة «نهاية التاريخ»،

كما بات يقال، لا يعود فقط إلى غروب شمس الأيديولوجيات في نهاية القرن هذه. فالمجتمع المعاصر يشهد ولادة أسئلة لم تعد السياسة ولا الأحزاب السياسية بقادرة على الإجابة عنها، ولا حتى على صياغتها. فالسياسة وصدام الأيديولوجيات كان لهما معنى ما دام النقاش متمحوراً حول مستوى إعادة توزيع الثروة الاجتماعية. أما وأن التفكير في بدائل للنظام الاقتصادي السائد قد توقف نهائياً مع سقوط الشيوعية، فإن اهتمامات الرأي العام باتت تنصبّ على مسائل غير قابلة للاندراج في برامج الأحزاب ولا في طقوسها. فقضايا البيئة، مثلاً، عصيّة على التصنيف في خانة اليمين أو اليسار. وكذلك الشأن مع مرض فقدان المناعة (الإيدز) الذي يأخذ أكثر فأكثر في نهاية القرن هذه شكل عصاب وسواسي جماعي بالنسبة إلى الرأي العام القومي والعالمي معاً. وآليات الديموقراطية التمثيلية والحزبية تقف مشلولة عن الفعل أيضاً إزاء تطور ظاهرة الجنوح في ضواحي العواصم والمدن الكبرى وظاهرة الإدمان على المخدرات، كما تقف عاجزة عن الإجابة عن الأسئلة الأخلاقية التي تستأثر بالاهتمام الجماعي مثل التلقيح الاصطناعي والأمهات الحاملات بالنيابة وتجارة زرع الأعضاء وحقوق «الأقليات الإيروتيكية»، إلخ.

هذا الانفصال بين الأحزاب والرأي العام، الذي تواقت أصلاً مع صعود التلفزيون ـ الذي قد يفوق في الأهمية من هذا المنظور سقوط جدار برلين ـ هو ما استدعى تطوير تقنية جديدة: استطلاعات الرأي. ومع هذه التقنية، التي أدخلت الديموقراطية إلى طورها الثالث، انتفت الحاجة إلى وساطة الأحزاب: فالمواجهة أضحت مباشرة من الآن فصاعداً بين وجه الزعيم السياسي وبين الرأي العام كما يتجسد في الاستطلاعات. ففي إنكلترا، مهد البرلمانية، فإن استطلاعات الرأي، لا لعبة الأكثرية والأقلية البرلمانية، هي التي هزمت «السيدة الحديدية»

تاتشر. وفي الولايات المتحدة الأميركية أضحت المواجهة المزمنة بين الرئيس والكونغرس مشروطة بالنتائج الأسبوعية أو الشهرية لاستطلاعات الرأي: فبقدر ما تتصاعد «الأسهم الرئاسية» يميل أعضاء الكونغرس إلى المصالحة، وبقدر ما تهبط يجنحون إلى المشاكسة. وفي فرنسا تحول رئيس الجمهورية، بفضل تقنية استفتاء الرأي واستطلاعه، إلى «عاهل» لا يعير أذناً صاغية لغير «مزاج شعبه»: فما دامت أسهمه في بورصة الرأي العام صاعدة فهو يستطيع أن يحكم، وأن يستأثر بالسلطة التنفيذية، حتى بدون وساطة أكثرية برلمانية، بل حتى بدون وساطة حزبه. ففي عهد ميتران كفّ الحزب الاشتراكي عن أن يكون هو نفسه ليصير حزب رئيس الدولة، أو «العاهل الجمهوري» كما يسميه ألان منك.

هل معنى هذا أن التحول من الديموقراطية التقليدية إلى ديموقراطية الرأي هو بمثابة انحطاط؟ إن مؤلِّف **الهيصة الديموقراطية** - والعنوان دالّ بحد ذاته بما فيه الكفاية - ينزع إلى الإجابة بالإيجاب بالأحرى نظراً إلى أنه يطلق على الشكل الجديد من الديموقراطية تسميات أخرى من قبيل «طغيان الرأي»، وعلى تقنيته الرئيسية اسم «دكتاتورية الاستطلاعات». ومأخذه على هذه التقنية أنها تعود بالمجتمع، من خلال «عبادة الاستطلاعات»، إلى طور بدائي في طريقة اشتغاله، وإن تكن تمثّل هي نفسها، مع الجهاز الإحصائي الذي يواكبها، «صرعة علمية».

لكن هذا الموقف الهجائي من تقنية استطلاعات الرأي تغيب عنه، على ما يتراءى لنا، إيجابيات ثلاث:

فهي تقلص، **أولاً**، هامش الديماغوجية. والديموغاجية، كما هو معلوم منذ أيام أفلاطون وأرسطو، هي مرض الديموقراطية الأول. فالمرشح كان يستطيع من قبل أن يطلق الوعود جزافاً لإغراء ناخبيه.

فإذا انتُخب نسي وعوده وتنصّل منها، على الأقل بانتظار الدورة الانتخابية الثانية. أما مع استطلاعات الرأي فإن المطالبة بإنجاز الوعود تصبح شبه فورية. وأي تلكؤ عن تنفيذها يترجم عن نفسه حالاً سقوطاً في أسهم الشعبية.

وهي تؤسس، **ثانياً**، نوعاً من محاسبة فورية ودائمة. فمن قبل كان المرشح لا يقدم حساباً على ولايته إلا بعد انتهائها. وكان يُكافأ أو يُعاقب بالتجديد له أو بالامتناع عن هذا التجديد في الدورة الانتخابية التالية. والحال أنه مع تقنية استطلاعات الرأي لم يعد في مستطاع المنتخب أن يغيب عن أنظار ناخبيه غبّ نجاحه في الحصول على تفويضهم. فاستطلاعات الرأي تلغي المسافة التي كانت تفصل المنتخب عن ناخبيه وتضعه لمدة أربع أو خمس سنوات خارج متناولهم. وبمعنى ما، فإن استطلاعات الرأي تعيد إلى الديموقراطية نزراً من ذلك الطابع المباشر الذي تجردها منه الآلية التمثيلية أو التفويضية. فمع تقنية استطلاعات الرأي يعود للناخبين حضور شبه دائم: فهي بمثابة صمغ لاصق بينهم وبين من يفرزونه من قلب صفوفهم ليمثلهم.

وهي تمثل، **ثالثاً**، خطوة متقدمة إلى الأمام على طريق تحويل «حضاري» وسلمي للعلاقات بين المُنتخَب والناخبين، أي في التحليل الأخير بين الحاكم والمحكومين. فعلى الرغم من التقدم الهائل الذي تمثله الديموقراطية من منظور إلغاء علاقات العنف بين الحاكم والمحكومين، فإن أشكال الاحتجاج المتاحة في ظل الديموقراطية التمثيلية كان لا يزال يخالطها قدر غير قليل من العنف. فالمظاهرات والإضرابات ـ حتى بعد أن كفّت عن أن تكون «وحشية» ـ تمثل نوعاً من احتجاج عنيف يفرض نفسه كلما اتسعت الهوة بين الحكم وقطاع بعينه من الرأي العام. ولا يندر على كل حال أن تنحط حتى

المظاهرات والإضرابات «السلمية» إلى أعمال شغب. والحال أن استطلاعات الرأي قد تغني مستقبلاً حتى عن الحاجة إلى التظاهر والإضراب. فهي في آن واحد أقوى تعبيراً عن اتجاهات الرأي وأكثر «حضارية».

وإذا كان مؤلف **الهيصة الديموقراطية** يتخوف من أن تتأدى «دكتاتورية الاستطلاعات» إلى توليد نوع من «بيرونية» أو «ناصرية» تلفزيونية، فإن مثال برلوسكوني - رئيس وزراء إيطاليا السابق - الذي يستشهد به يشهد أيضاً على العكس. فصحيح أن صعوده كان صاعقاً، ولكن سقوطه كذلك كان صاعقاً. وفي حالته تحديداً أثبتت ديموقراطية الرأي أنها أقدر وأسرع على تصحيح التصويب من الديموقراطية التقليدية.

الجمهورية ضد الديموقراطية

العنوان بحد ذاته مثير.

والأطروحة أشد إثارة: فهي تدوي في سمع القارىء كالصفعة، بل كالفضيحة.

والمؤلِّف لا يتهيب من الصفحة الأولى من تعريف نفسه بأنه «ابن الثورة الديموقراطية وخائنها».

قضية «الشعب» وحقه في أن يكون حاكم نفسه بنفسه هي التي خانها.

ومع الديموقراطية خان الماركسية. نضا عنه في «يوم صحوة» ثوب ماركس ولينين وأقلع عن عدائه ـ الذي كان يحسبه أبدياً ـ للحضارة الأميركية، وكتب أول كتاب فلسفي له تحت عنوان **مديح الخيانة**.

وكتابه الجديد، الذي يحمل في واقع الأمر عنواناً ملتبساً: **الجمهورية ضد الديموقراطية**(*)، كان يمكن أن يحمل عنواناً أقل التباساً وأوضح دلالة: «هجاء الديموقراطية».

فنحن في واقع الحال أمام أهجية للديموقراطية هي الأقسى في نوعها، على الأقل منذ أن هجاها قبل أربعة وعشرين قرناً أفلاطون، ومن بعده تلميذه أرسطو.

ففي البدء كان «الشعب». والديموقراطية هي بالتعريف والاشتقاق «حكم الشعب»، حكم «الديموس».

(*) Yves Roucaute: *La république contre la démocratie*, Paris, Plon, 1996.

وفي بدء القرن كان «الشعب» قد أمسى لأول مرة في التاريخ عاهلاً، ولأول مرة في الفكر السياسي والقانوني سائداً مطلق السيادة.

وفي صفوف «الأمم الإمبريالية»، كما في صفوف «المعارضة البروليتارية» التي وجدت أكمل تعبير عن عقلها السياسي في الخطاب اللينيني، رُفع شعار «حق الشعوب في تقرير مصيرها» إلى مرتبة القداسة.

وباسم هذا الشعار اغتيل في سراييفو ولي عهد النمسا واندلعت الحرب العالمية الأولى التي كانت الحرب الأكثر شعبية والأكثر كلفة حتى ذلك الحين في التاريخ.

وبصفتها الشعبية هذه كانت هي «الحرب الديموقراطية» بألف ولام التعريف. وفي رايخستاغ ألمانيا كما في سائر برلمانات الدول المتحاربة، صوَّتت المعارضة الاشتراكية ـ الديموقراطية، باسم الشعب وحقه في تقرير مصيره دوماً، لصالح الميزانيات الحربية.

لم تكن حرباً بين جيوش، بل كانت حرباً بين شعوب: ألمان ضد فرنسيين، ونمساويون ضد روس. أمم إثنية ضد أمم إثنية. وكما قال لودندورف، كبير جنرالات الجيش الألماني: «كان من الصعب في تلك الحرب التمييز أين تبدأ القوة المسلحة بحصر المعنى وأين تقف قوة الشعب. إذ ما كان الشعب والجيش إلا ليؤلِّفا كلاً واحداً. وقد كان الشعب يشهد حرب الشعوب بكل ما في الكلمة من معنى. وكانت أقوى دول الأرض تتنافس بكل قواها في تحطيم المجهود النفسي والحيوي للشعوب العدوة».

وما لم نفهم الطابع الشعبي و«الديموقراطي» للحرب العالمية الأولى فلن نفهم أن تكون خلّفت ثمانية ملايين قتيل في عداد الجنود وما لا يقل عن نظير هذا العدد في عداد المدنيين، ومنهم مليون ونصف مليون أرمني قضوا ذبحاً من أجل أن يتمتع الشعب التركي بحقه

في تقرير مصيره، علاوة على سبعمئة ألف صربي ومليون ومئتي ألف نمساوي ـ مجري، ومليون وثلاثمئة ألف فرنسي، ومليون وسبعمئة ألف روسي، ومليون وثمانمئة ألف ألماني.

وما كادت الحرب الكبرى تضع أوزارها حتى شرعت «الديموقراطية» تؤتي ثمرة أخرى من ثمارها المدوَّدة: النازية. فهذه الظاهرة الهذائية في تاريخ البشرية الحديث جاءت نتيجة لالتقاء مبدأ ديموقراطي: حق الشعوب في تقرير مصيرها، وتقنية ديموقراطية: الاقتراع العام. فهتلر كان ابناً عضوياً للشعب الألماني، ولم يكن فوزه وانتصاره إلا تعبيراً عن التلاحم شبه المطلق بينه وبين شعبه. ومنذ عام ١٩٢٠ أعلن الحزب الوطني ـ الاشتراكي، الذي سيظل الفوهرر مخلصاً له طيلة حياته، تبنّيه المطلق واللامشروط لحق الشعب الألماني في تقرير مصيره، وبالتالي حقه في «المجال الحيوي» وفي التطهير الإثني وفي «ألمانيا الكبرى» التي يجب أن تكون «فوق الجميع» ألماناً وغير ألمان.

يقول برنامج الحزب النازي:

«١ ـ استناداً إلى حق الشعوب في تقرير مصيرها نطالب باجتماع جميع الألمان في ألمانيا كبرى.

٢ ـ نطالب للشعب الألماني بالمساواة في الحقوق مع سائر الأمم، وبإلغاء معاهدتي فرساي وسان جرمان.

٣ ـ نطالب بأراضٍ لإطعام شعبنا ولتوطين فائضه من السكان.

٤ ـ لا يمكن أن يكون مواطناً إلا من كان جزءاً من الشعب. ولا يمكن أن يكون جزءاً من الشعب إلا من كان من دم ألماني».

وخلافاً لكل الدعاوى التي تؤكد أن النازية فُرضت على الشعب الألماني فرضاً، فإن مؤلّف أهجية الديموقراطية هذه يتسلح بالأرقام ليؤكد أن النازية كانت خياراً طوعياً للشعب الألماني، أو بالأحرى

لغالبيته الكبرى كما عبَّرت عنها نتائج صناديق الاقتراع. فمنذ انتخابات آذار / مارس ١٩٣٣، نال الحزب الهتلري ١٧,٢٧٧,١٨٠ صوتاً من أصل ٣٩,٣٤٣,٠٠٠، و٢٨٨ مقعداً نيابياً من أصل ٦٤٧. وعندما قرر هتلر بعد بضعة أشهر إقامة نظام الحزب الواحد، هب الشعب الألماني عن بكرة أبيه ليمحضه تأييده. ففي انتخابات تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٣٣، نالت اللائحة النازية الموحدة والوحيدة ٣٩,٦٥٥,٢٢٤ صوتاً، ولم تلق معارضة إلا من جانب أقل من عُشر الناخبين، وبالتحديد من قبل ٣,٣٩٨,٢٤٩ قالوا لا.

قد يُعترض على مؤلِّف **الجمهورية ضد الديموقراطية** بأن هتلر لم يكن في نهاية المطاف إلا ديماغوجياً، وقد عرف كيف يتلاعب بعواطف الشعب الألماني لينتزع ثقة الغالبية الكبرى منه. ولكن هاجي الديموقراطية يملك الجواب جاهزاً: إن الديماغوجية والديموقراطية غير قابلتين للافتراق. ولئن تكن الأولى هي البنت الكبرى للثانية، فإن النازية هي بنتها الصغرى والمحببة. والدليل لا تقدمه ألمانيا الهتلرية وحدها، بل كذلك إيطاليا الفاشية. فهنا أيضاً التقت تقنية الاقتراع ومعيار الغالبية الشعبية لتعقد البيعة لموسوليني بوصفه الابن البار للشعب الإيطالي. ففي انتخابات أيار / مايو ١٩٢١ لم يحصل الحزب القومي الفاشي ـ الذي كان تعداد أعضائه ثلاثمئة ألف ـ إلا على ٣٥ مقعداً. ولكن في انتخابات نيسان / ابريل ١٩٢٤ حصلت اللائحة الفاشية على ٦٦,٤٪ من أصوات الناخبين، بينما لم يحصل الاشتراكيون والشيوعيون مجتمعين إلا على ١٤,٤٪ من الأصوات. وعندما قرر الدوتشي ابتداء من مطلع عام ١٩٢٥ «تفييش الدولة» تحت شعار «كل السلطة لكل الفاشية»، حلَّ البرلمان وحظر الأحزاب الاشتراكية والكاثوليكية وألغى النقابات والمحافل الماسونية معاً، وقد نظم ٧٩٠,٠٠٠ من أعضاء الحزب الفاشي أكبر تظاهرة «شعبية» في

تاريخ إيطاليا لتأييده. وعندما طرح موسوليني برنامجه السياسي للاستفتاء في آذار / مارس ١٩٢٩ حصل على ٩٨,٣٪ من أصوات الناخبين المقترعين الذين بلغت نسبتهم إلى الناخبين المسجلين ٨٨,٣٪. وفي أثناء ذلك كان تعداد أعضاء الحزب الفاشي قد ناهز المليون.

إذن فالشعب، وبمنتهى «الديموقراطية»، قد كان مسؤولاً. وإجماع الشعب له على الدوام رائحة فاشية. وقوة إغراء النازية إنما تكمن تحديداً في قدرتها على التعبئة الجماعية والإجماعية، وبالتالي على إلغاء الفرديات، وعند الضرورة سحقها. وعندما تتحول الديموقراطية إلى مجرد تقنية انتخابية، فإن الغالبية ـ مرآة الإجماع الشعبي ـ تمسي مجرد مرادف للدكتاتورية التي من جوهر طبيعتها ألا تتحمل فروقاً واختلافات وأقليات. والغالبية، إذا لم تكن مقيدة بالقيم وبالحضارة، فإنها تعمل كمدحلة. والنماذج التي تقدمها الأزمنة المعاصرة عن عمل مدحلة الإجماع الشعبي لا تقل بلاغة وبشاعة عن تلك التي قدمها المثالان النازي والفاشي في فترة ما بين الحربين. وحسبنا أن نستحضر في ذهننا ما كان يجري إلى عهد قريب في البوسنة وكرواتيا وصربيا، وما جرى وما لا يزال يجري إلى اليوم في رواندا وبوروندي. فهنا كما هناك انعقد إجماع الغالبية الشعبية على إبادة الآخر الأقلوي، سواء أكان مسلماً أم توتسياً (أو في الحالة المعاكسة كاثوليكياً أم أورثوذكسياً أم هوتياً). وفي جميع هذه الحالات، كما من قبل في إيطاليا الدوتشية وألمانيا الفوهررية وتركيا الأتاتوركية، تستطيع الغالبية الشعبية، المدفوعة بغريزة القومية الإثنية، أن تدّعي أن إبادة الآخر (الأرمني أو اليهودي أو التوتسي، إلخ) هي ضرورة يستوجبها حق الشعب الغالب في تقرير مصيره. وليس لأحد أن يدّعي أن تلك المجازر الجماعية تمت على أيدي قلة بدون مشاركة الغالبية أو بدون

موافقتها. ففي جميع حالات إبادة الجنس البشري تتم المجازر الجماعية إما بمباركة من الغالبية الشعبية وإما بمشاركة مباشرة، ولاسيما من خلال الميليشيات، أي بالتعريف: «جيش الشعب».

واليوم تقدم الحركات الأصولية في بعض بلدان العالمين الإسلامي والهندوسي نموذجاً جديداً، من موقع «القومية الدينية» هذه المرة، عن «غالبية شعبية» تتوسل بالتقنية الانتخابية للديموقراطية لتلغي الديموقراطية نفسها. فالوسيلة ههنا توظف ضد الغاية. فنعم لصناديق الاقتراع ونعم لحق الشعب في تقرير مصيره ونعم لإرادة الغالبية، ولكن لا لقيمة الديموقراطية بحد ذاتها.

إنها مرة أخرى مدحلة الإجماع الشعبي التي لا تنتصر لحكومة العدد إلا لتلغي حكومة القيم: قيم الحضارة والحداثة والأمة المدنية، وبكلمة واحدة ما يسميه إيف روكوت: «قيم الجمهورية».

وهذه التسمية هي، بحد ذاتها، مصدر الالتباس ومصدر الغرابة في العنوان الذي شاءه لأطروحته: «الجمهورية ضد الديموقراطية». فهو يفك التضامن ما بين هذين القطبين من أقطاب الحداثة السياسية، ويؤسس ما بين الجمهورية والديموقراطية علاقة تنافٍ. فعنده أن الديموقراطية هي حكومة العدد، وبصفتها هذه فإنها لا يمكن إلا أن تكون معادية للجمهورية. وبما أن الجمهورية هي بالمقابل حكومة مبادىء وحكومة قيم، فليس لها بصفتها هذه إلا أن تكون معادية لحكومة العدد التي هي الديموقراطية.

وأبطال «الديموقراطية» المكروهون عنده يحملون أسماء لينين وستالين وموسوليني وهتلر وأتاتورك وماوتسي تونغ وبول پوت. وبالمقابل فإن أبطال «الجمهورية» المحببين إليه يحملون أسماء تشرشل وديغول وريغان وبوش. والحال أنه ليس أدلّ على عسف هذه التسمية من الموقف العكسي الذي يمكن أن يقفه حَمَلة تلك الأسماء فيما لو

فُرض عليهم أن يختاروا بين الديموقراطية والجمهورية. فلينين وموسوليني وأتاتورك كانوا سيختارون بلا جدال تسمية «الجمهوريين»، ولاسيما أن دورهم الفعلي في التاريخ كان إقامة جمهوريات على أنقاض إمبراطوريات وملكيات وخلافات. أما تشرشل وديغول وريغان وبوش بالمقابل فما كانوا ليختاروا لأنفسهم غير الانتساب بالتسمية إلى الديموقراطية فيما لو فُرض عليهم الاختيار بينها وبين الجمهورية. وعلى كل حال، فإن أولهم، وهو تشرشل، لم يكن جمهورياً قط، بل قضى حياته السياسية في خدمة نظام ملكي ديموقراطي. كما أن ثانيهم، وهو ديغول، ما كان يتصور نفسه رئيساً لجمهورية بقدر ما أراد نفسه عاهلاً لمملكة جديدة هي الجمهورية الخامسة.

ولكن لنقر مع ذلك لمؤلف **الجمهورية ضد الديموقراطية** بأن هجاءه لهذه الأخيرة في زمن تقديسها غرباً وشرقاً ينمّ عن شجاعة فكرية كبيرة، كما عن عدم تهيب من اختراق المحرمات على صعيد الفكر السياسي والفلسفي. والواقع أن جسارة مؤلِّفنا لا تقف عند هذا الحد، بل تتطرف إلى حد الصفاقة من خلال كيل المديح اللامشروط لا لدور الاستعمار في تعميم الحداثة على الصعيد الكوني فحسب، بل كذلك للإنجاز «الحضاري» الذي مثَّله ضرب هيروشيما بالقنبلة الذرية الأولى تطبيقاً لما يسميه بـ«الأسلوب الجمهوري» في الحرب وتحريراً للعنف من طابعه البشري الوحشي وتحويلاً له إلى محض عنف تقني بدون لقاء مباشر مع الموت ومع جسد الآخر وجثة العدو. فهيروشيما في نظره ـ وكذلك ناغازاكي ـ كانت «ضرورة للحضارة ولإعادة تمدين الوحش الياباني»!

نهاية الديموقراطية؟

بعد أقل من عام على إعلان المفكّر الأميركي، الياباني الأصل، فرنسيس فوكوياما عن **نهاية التاريخ**، يأتي المفكر الفرنسي جان ماري غيهنو ليعلن عن **نهاية الديموقراطية**. والمفارقة لا تعود إلى عنوان الكتابين فحسب، بل كذلك، وأساساً، إلى الفكرة الكامنة وراء كل منهما. ففوكوياما يؤسّس أطروحته عن **نهاية التاريخ** على فرضية الانتصار النهائي **للديموقراطية الليبرالية** بعد سقوط الماركسية وتبلور الملامح الأولى للنظام الدولي الجديد. أما مؤلف **نهاية الديموقراطية** فيبني أطروحته، على العكس، على فرضية موت الديموقراطية نفسها في المجتمع ما فوق القومي، أو «**الإمبراطوري**» الذي يبشر ـ أو ينذر ـ به النظام الدولي الجديد.

نقطة انطلاق مؤلِّف **نهاية الديموقراطية؟**[*] غاية في البساطة: فالديموقراطية هي بنت الأمة، والأمة فكرة حديثة رأت النور مع الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، وهي على وشك أن تلفظ أنفاسها الأخيرة إما باتجاه مجتمع من طراز «إمبراطوري» **ما فوق قومي**، نظير ذاك الذي ستعرفه أوروبا الاثني عشر، وإما باتجاه مجتمع طائفي **ما دون قومي** نظير ذاك الذي أفرزته الحرب اللبنانية والذي من المحتم أن تفرزه «اللبننة» التي تعرفها اليوم مناطق شتى من العالم سواء في البوسنة والهرسك أو في أفغانستان أو في شظايا الإمبراطورية الشيوعية السابقة.

لقد كانت فكرة الأمة هي وراء المطلب الديموقراطي في

(*) Jean - Marie Guehenou: *La fin de la démocratie?* Paris, Plon, 1994.

المتروبولات كما وراء **المطلب الاستقلالي** في المستعمرات. ولقد كان في تصور هذه الأخيرة أنها مستطيعة، خلال سنوات قليلة، أن تحوّل **التحرر** من الاستعمار إلى حرية من الطراز المتروبولي طرداً مع توطد الاستقلالات وترجمة التنمية إلى ديموقراطية. ولكن بصرف النظر عن ظاهرة الاستعمار الجديد وهيمنة الشركات المتعددة الجنسية وما آلت إليه من استتباع للكيانات الوطنية «المستقلة»، فإن الخيبة الكبرى التي تكشفت عنها الحركة الاستقلالية تمثّلت في انتكاس سيرورة «البناء القومي» وتدهور فكرة الأمة بالذات وتحولها الواقعي إلى مجرد غطاء للقبيلة أو للطائفة، مع كل ما يستتبعه ذلك من تحول في وظيفة سلطة الدولة وانحراف لها عن المثال الديموقراطي إلى واقع استبدادي تفرضه ضرورة تمرير المصالح القبلية أو الطائفية على أنها قومية.

ولا تبدو مصائر فكرة الأمة، وبالتالي الديموقراطية، في المتروبولات في حال أحسن مما آلت إليه في المستعمرات السابقة. فالأمة في أوروبا، كما في المركزين الأميركي والياباني للرأسمالية الحديثة، على وشك أن تموت بما تولّد عنها: الحداثة الاقتصادية. فالأمة بحاجة إلى حدود، والرأسمال بات في طبيعته وطريقة اشتغاله ـ ولاسيما منذ قيام إمبراطوريات الشركات المتعددة الجنسية ـ عابراً للحدود. والأمة بحاجة إلى أرض، إلى جسد مادي، والرأسمال بات ينزع أكثر فأكثر إلى أن يأخذ شكلاً مجرداً، ولاسيما منذ أن انحصر مسرح عملياته بأسواق المال (البورصة، . . .)، وعلى الأخص منذ أن أتاحت ثورة الاتصالات لأسواق المال أن تخترق كل الفضاءات القومية وأن تأخذ شكل شبكة كونية فعلاً.

وحتى في الصناعة، رمز الحداثة، ينزع الإنتاج إلى تلبس طابع مجرد. ففي صناعة السيارات، التي كانت هي الصناعة الطليعية في النصف الأول من القرن العشرين، تمثّل المواد الأولية حوالى ٤٠٪ من

القيمة. أما في الصناعة الإلكترونية، التي باتت هي رمز الحداثة في النصف الثاني من القرن العشرين، فلا تمثل المواد الأولية سوى ١٪ من القيمة. والواقع أن القيمة نفسها باتت تتولّد من إنشاء **شبكات**. والشبكة، مع ثورة الاتصالات، أمست مستغنية عن عامل الأرض. وبفضل أثيرية الشبكات غدا في مستطاع الرأسمال، المتعدد الجنسية أصلاً، أن يفلت من إسار النظام الضريبي الذي هو عماد الدولة القومية والمقوّم الأول لوجودها. وهذه الدولة مرشحة، في الأحوال جميعاً، للافتقار. فهي إذا أصرَّت على التمسك بنظامها الضريبي الخاص كتعبير عن سيادتها القومية جازفت بتهريب رؤوس الأموال خارج مجالها القومي. وإذا تخلّت عن نظامها الضريبي عجزت عن الإنفاق وتسيير الخدمات، ولم تعد بالتالي فضاء طبيعياً للتضامنات وللتوجيه السياسي. والحال أنه إذا لم تعد الجغرافية هي محل التضامن، فإن الأمة، وفي ركابها الدولة القومية، تمسي مرشحة للزوال. وكذلك السياسة. فالأمة أصلاً جسد سياسي. وفي عصر الشبكات لا تعود السياسة هي المبدأ الناظم لحياة الأفراد في المجتمع. وفي عصر الشبكات أيضاً لا يعود التضامن الجماعي واقعة طبيعية، بل محصلة إرادة واختيار. والتضامن الإرادي، أو الاصطناعي بتعبير أدق، تضامن مؤقت، وبلا ذاكرة. وماذا يبقى من الأمة إذا فقدت ذاكرتها؟ وبلا ذاكرة لا يعود المواطن مواطناً. فهو مجرد نقطة، مجرد دالة رياضية في شبكة العلاقات المجردة. نقطة مساوية لأية نقطة أخرى ومتجانسة ـ إلى حد التماثل التام ـ معها. ومن هنا التذرير، المضاد للتعضية السياسية، في المجتمعات الحديثة. ومن هنا أيضاً فلسفة العلامات التي حلت محل فلسفة الدلالات في فكر الحداثة. فالمعرفة لم تعد نشداناً لحقيقة ما أولى، بل مجرد تجميع للعلامات. ومن هنا حلت **القاعدة** محل **المبدأ**، وتحولت الإبستمولوجيا الحديثة إلى محض إجرائيات.

وبالتوازي مع هذا التلاشي للجسد السياسي وتذرير الأفراد والركض وراء مراكمة العلامات وتقديس الإجرائيات، تنزع الجمهورية الديموقراطية، المتزامنة تاريخياً مع تكريس فكرة السيادة القومية، إلى إخلاء مكانها لضرب جديد من الإمبراطورية يصفه مؤلف **نهاية الديموقراطية** بأنه «إمبراطورية بلا إمبراطور»، إمبراطورية كونية بلا عاصمة، وبلا حدود، وبلا مؤسسات سياسية أصلاً. وحتى رجل السياسة فيها لن يكون سياسياً. وتماماً كما على الطريقة الأميركية، فإن السياسي سيكفّ عن أن يكون رجل مبادىء ليصير مجرد **وجه تلفزيوني**. وبدلاً من المشكلات والاختيارات، فإن المناقشة السياسية ستدور حول النزاهة الشخصية لفرد بعينه وقدرته على الأداء بالمعنى الإجرائي للكلمة. وهذا التغييب للبُعد السياسي يُحدث تغييراً في مفهوم الحرية كما تمارس في المجتمع الإمبراطوري الجديد. فالحرية لا تعود تعني حق هذا المجتمع في أخذ مصيره بيده واختيار الحكومة التي من شأنها أن تعبّر عن إرادته الجماعية، بل ستعني فقط حق كل إنسان في توفير الحماية له من سوء استعمال السلطة. ولن يكون من الصعب على المجتمع الإمبراطوري الجديد أن يفي بالوعد بتحديد السلطة. ولكن وسيلته لهذا التحديد ستكون التوزيع الأفقي للسلطة، وبالتالي تجزئة القرارات. وبالفعل، وخلافاً للشكل المركزي والهرمي الذي تتلبسه ممارسة السلطة في مجتمعات الديموقراطية الدستورية، فإن البيروقراطية في المجتمع الإمبراطوري الغفل الذي هو قيد الولادة ستكون بيروقراطية مسطّحة بالأحرى.

ولكن إذا كان من عيب الديموقراطية الدستورية التقليدية أنها لم تضمن للمواطن الخلاص من عسف القرارات الكبرى الموصوفة بأنها استراتيجية، فمن سيضمن له، في ظل السلطة المجزّأة والحادّة نفسها بنفسها، تحاشي الوقوع تحت «طغيان القرارات الصغيرة»؟ وإذا كان

من شأن الجرعات الكبيرة من السلطة أن تولِّد ردود فعل رفضية، أفليس أخذها على دفعات صغيرة كفيلاً بعدم استثارة أية ردود فعل ضدها، وكفيلاً بالتالي بضمان الشروط المناسبة لها لتأبيد نفسها إلى ما لا نهاية؟

هل هي إذن نهاية الديموقراطية؟ إن جان ماري غيهنو لا يؤكد هذا الاحتمال بمثل القطعية التي يؤكد بها فوكوياما نهاية التاريخ، ولكنه لا ينجو على هذا النحو من الدوغمائية إلا بالسقوط في ضرب من المثالية: فهو يؤكد في خاتمة كتابه على الحاجة إلى **ثورة روحية**. ولكنه إذ يضع ضرورة هذه الثورة على مستوى الوعي، يسكت تماماً عن الشروط الموضوعية لإمكانيتها. فإذا كانت الإجرائية والوظيفية والأدائية هي من أبرز سمات المجتمع القادم، فكيف يمكن لخثرة مثل «الثورة الروحية» أن تعترض مجراه وأن تصمد أمام كل المذيبات التي يفرزها تلقائياً من خلال طريقة اشتغاله بالذات؟

المحتويات

مطبعة دار الكتب ـ ساحة رياض الصلح ـ بناية العازارية ـ ٦٤٥٠٣٩ (٠١) ـ ٢٢٤٢٣٢ (٠٢)

١٥٠٠/٩٨/١٢٦١

في ثقافة الديموقراطية

□ تضطلع فكرة الديموقراطية في الأيديولوجيا العربية السائدة اليوم بالوظيفة نفسها التي اضطلعت بها في طور فائت فكرة الاشتراكية، وفكرة الثورة، ومن قبلهما فكرة الوحدة. فالطرح الأيديولوجي للديموقراطية يرى فيها مفتاحاً سحرياً لحلّ مشكلات المجتمعات العربية بمجملها، مثله في ذلك مثل سائر المفاتيح العجائبية التي أناطت بها الأيديولوجيا العربية سابقاً معجزة النقلة الفجائية (بلا أي مجهود ولا كلفة ولا تراكم زمني) من واقع التأخّر إلى مثال التقدّم . فالديموقراطية تعمل في الأيديولوجيا العربية السائدة كمطلق: فهي الشرط المسبق لكل شرط، «بدونها لا شيء، وبها كل شيء!». ولكن ما يغيب عن الوعي الأيديولوجي أن الديموقراطية، قبل أن تكون مفتاحاً لأي باب، بحاجة هي نفسها إلى مفتاح، ولعلّ بابها لا ينفتح إلا بعد أن تكون سائر الأبواب الأخرى قد فُتحت ، أو على الأقل بالتواقت معها.

□ الأطروحة المركزية في هذا الكتاب أن الديموقراطية ليست شرطاً مسبقاً، بل تخضع هي نفسها للمشروطية. وقبل أن تكون آلية للحكم، فهي أيضاً ثقافة. وبدون ثقافة الديموقراطية تغدو الديموقراطية هي المشكلة بدلاً من أن تكون حلاً للمشكلات. فبدون ثقافة الديموقراطية تكفّ الآلية الديمو قراطية عن أن تكون ترياقاً لمرض السلطة، لتغدو حاملة هي نفسها لسمّ الطغيان.

المؤلف

دَارُ الطَّليعَة للطّبَاعَة وَالنشر - بيروت